بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الثاني في الجواهر والأعراض وفيه فصول خمسة اربعة منها في الجواهر والخامس في الاعراض ووجه تقديم مباحث الجواهر على مباحث الاعراض ان تقدم الجوهر طبعا يناسب التقدم وضعا ومنهم من عكس نظرا الى انه قد يستدل باحوال بعض الاعراض على احوال الجواهر فلا يحتاج الى الحوالة وهذا ضعيف لان ذلك قليل ومع ذلك فالقدر المحتاج اليه من ذلك على وجه يحتاج بذلك الوجه اليه معلوم وغير محتاج الى الحوالة وذلك كاحوال الحركة والسكون التي قد يستدل بها على حدوث الاجسام وكقطع المسافة المتناهية في زمان متناه المستدل به على عدم تركب المسافة من الاجزاء التي لا تتجزى وككون الزاوية القائمة المحتاج اليها في تعريف الجسم فلا يصلح ان يرتكب لاجله مخالفة الوضع الطبعي مما لا ينبغي ان يقع من المحصلين من غير ضرورة واما ترجيح نظر تقدم الجواهر بكون العلة بالسببية ترجيح امر ادما بخلاف ما علل تقديم الاعراض فانها يجري في البعض ويحتاج في التتميم الى عدم ملائمة التوسط فمعارض بترجيح العكس من حيث ان التوقف في الاول انما هو بحسب الوجود الخارجي بخلاف الثاني فانه بحسب الوجود الذهني الذي هو مناسب لباب الوضع والتعليم كما لا يخفى

الفصل الاول

في الجواهر ليس المراد بالجواهر ههنا ما هو المراد بها في مقابلة الاعراض فان الفصول الاربعة كلها في الجواهر بذلك المعنى بل المراد ههنا الجواهر من حيث هو جواهر من غير تخصيصها بالمادية او المفارقة ثم بيان ذلك ان البحث في هذا المقصد مقصور على الجواهر والاعراض ولما راى تقديم الجواهر لما ذكرنا اخر البحث الى الفصل الخامس فالفصول الاربعة المتقدمة عليها كلها في الجواهر لكن البحث عن الجوهر اما بحث عن احوال العرضية من حيث هو جوهر لا من حيث انه مادي او مجرد واما بحث عن احوال العرضية من حيث هو جوهر مادي

الجسم

الجسم منقسم الى الفلكي والعنصري بحيث يخالف احوال كل منهما احوال الآخر فالبحث عن الجسم اما بحث عن احوال
تعرض له من حيث هو جسم اعم من ان يكون فلكيا او عنصريا او عن تعرض له من حيث هو فلكي او من حيث هو
عنصري فتعدد بعدة فصول لاجل البحث عن احوال الجواهر مطلقا الاول في الجواهر من حيث العموم الثاني
الاول في الاجسام من حيث الخصوص الثالث في الاجسام من حيث العموم الرابع في الجواهر المجردة ووجه
الترتيب ان جهة العموم اقدم عند العقل وجهة الخصوص اقدم عند الحس وفي احوال الجواهر كلاهما عقلي
لان الحس لا يناله انواع الجواهر من حيث هي انواع وفي احوال الاجسام جهة الخصوص حسية ففي الجواهر قدم
ثم جهة العموم وهو الفصل الاول وقدم البحث عن الاجسام على الجواهر المجردة لكون الاجسام اقرب الينا
كما قالوا في تقديم الطبيعي على الالهي وقدم في بحث الاجسام البحث من جهة الخصوص وهو الفصل الثاني على
البحث عن جهة العموم وهو الفصل الثالث لما ذكرنا واخر المبحث عن المجردات الى الفصل الرابع فان قلت قد ذكر
في الفصل الاول تحقيق ماهية الجسم وبيان بعض احواله فكيف يكون ذلك بحثا عن الجوهر من حيث هو جوهر
قلت الجوهر ينقسم بالقسمة الاولية الى الجسم وغيره وقد تحقق في موضعه ان وجود الاقسام الاولية انما هي احوال
للمقسم من حيث تقسيمه الى الاقسام ولذا عد الشيخ الاستقامة والانحناء من الاعراض الذاتية للخط مع ان كلا من
الخط المستقيم والمنحني قسم منه فالبحث عن الجسم في هذا الفصل بحث عن كون الجوهر جسما فهو بحث في الحقيقة
عن الجوهر نفسه نعم البحث عن المكان والجهة انما وقع بالتبع لمزيد اختصاصهما بحيثية ينقسم الجسم منفكا
عنهما كما تمر منه تحقيق ماهية الجسم كما ستجيء واما ما يبقى في هذا الفصل من احوال العرض فانما هو بالعرض
وذلك لمسيس حاجة اليه هذا وفي هذا الفصل مقدمة هي في الحقيقة مقدمة للمقصد لمسائل اما المقدمة
ففي قسمة الممكن الى الجوهر والعرض على ما قال الممكن اي الممكن الوجود الذي قد سبق انقسام الموجود اليه والى
الواجب الوجود اما ان يكون موجودا في الموضوع والمراد من كون الشيء في الشيء ههنا وان كان يطلق على
معان مختلفة ككون الجزء في الكل والكلي في الجزئي وكون الجسم في المكان وفي الزمان وكون الشيء في الخصب
والراحة والمرض والصحة هو حلوله فيه وهو ان يكون وجوده في نفسه هو وجوده في ذلك الشيء بعينه لا بمعنى ان يكون
الوجودان متحدين حقيقة كما قد يتوهم فانه باطل اذ يصح ان يقال وجد السواد في نفسه فقام بالجسم كيف والمكان
وجود الشيء في نفسه مغاير لامكان وجوده في غيره بالضرورة بل بمعنى ان يكونا متحدين في الاشارة الحسية
اي بحيث لو اشير الى احدهما كان ذلك باعتبار اشارة بالاشارة الى الآخر بعينه سواء كانت الاشارة
قصدا او تبعا وانما اعتبرنا الحسية لئلا ينتقض بحلول الاعراض في المجردات مع كونها كلا مكابرة لا يسمع
وانما اعتبرنا الاعتبار لئلا ينتقض بالاطراف المتداخلة وانما اعتبرنا التعميم لئلا ينتقض بحلول الاطراف في محالها
وشارح المقاصد لعله لما ذكر مطابقا للواقف فان معنى وجود العرض في المحل هو ان وجوده في نفسه هو وجوده
في محله بحيث يكون الاشارة الى احدهما هو الاشارة الى الآخر تحقيقا لكن ان ملاقاة موجود لموجود
بالتمام لا على سبيل المماسة والمجاورة بل بحيث لا يكون بينهما تباين في الوضع ويحصل للثاني صفة من الاول
كملاقاة الماء والجسم يسمى حلولا والموجود الاول حالا والثاني محلا انتهى ولعل هذا هو المراد ممن قال ان
الحلول هو الاختصاص الناعت هذا والموضوع قد يفسر بالمحل المستغني عن الحال وقد يفسر بالمحل

المقوم بنفسه يرجع الاخيران الى شئ واحد لان الشئ ما لم يتقوم بنفسه لا يقوم غيره وقد يراد من المتقوم

بنفسه المقوم لا بالحال فيصير اعم ويرجع الى الاول والتحقيق انه يجب كون الموضوع متقوما من دون

الحال واما انه هل يجب مع ذلك كونه مستغنيا في التقوم عن الغير مطلقا ام لا فعند من يجوز كون العرض

موضوعا للعرض لا يجب ذلك وعند من لا يجوز فواجب والمص لما قال بالمباينة بين الموضوع والعرض

فلا ينبغي تفسير الموضوع في كلامه بالمستغني عن الحال فقط وهو العرض او لا وهو الجوهر فظهر من هذا

التقسيم تعريف الجوهر والعرض ايضا فالعرض هو الممكن الموجود في الموضوع والجوهر هو الممكن الموجود

لا في الموضوع سواء لم يكن موجودا في شئ اصلا كالجسم او كان موجودا في المحل دون الموضوع كالصورة

الحالة في الهيولى فالمحل اعم من العرض والمادة والموضوع فبينهما ان هذا هو تعريفهما عند من لا يقول

بجنسية شئ منهما لما تحته واما عند من يقول بجنسية الجوهر لما تحته فتعريفهما هو مراده من الجوهر

هذا على راى الحكماء واما على راى المتكلمين فالموجود اما قديم وهو الله سبحانه واما محدث وهو اما متحيز

وهو الجوهر او حال فيه وهو العرض هذا هو بيان المقدمة واما المسائل فالاولى في تقسيم الجوهر الى

اقسامه الخمسة على ما قال وهو اي الجوهر اما مفارق اي عن الوضع في ذاته وفعله بان لا يكون ذاته قابلا

للوضع ولا فعله يتوقف على توسط الوضع وهو العقل او مفارق في ذاته دون فعله وهو النفس

او مقارن للوضع فاما ان يكون محلا لجوهر اخر وهو المادة اي المحل المتقوم بالحال او يكون حالا في جوهر

اخر وهو الصورة اي الجسمية ان كانت مشتركة بين الاجسام كلها او النوعية ان كانت مختصة بنوع

نوع منها او مركب منهما اي من الجوهرين الحال والمحل وهو الجسم الطبيعي والشارح القوشجي فسر

المفارق بغير المادة والمقارن بها ثم اورد عليه بان في جعل المادة من اقسام المقارن للمادة نوع خفاء

وكذا في استعمال المادة قبل ان يخرج من التقسيم ثم قال فالاولى ان يبدل المقارن بغير المفارق ويأخذ

التقسيم الى المفارق وغيره عن التقسيم الى المادة وغيرها وانت خبير بانه على هذا التقدير ايضا لا يجب

ان يكون المراد من المادة هو المحل المتقوم بالحال لما ذكره فان المادة معنى اعم منه ومن الموضوع

من نفس الجسم ومن الاجزاء التي لا يتجزى الا ترى ان الطوائف كلها يطلقون لفظ المادة والمادي مع ان

غير المشائين لا يقولون بالمادة بمعنى المحل المتقوم بالحال بل تفسير المفارق بالمفارق عن المادة هنا

غير صحيح والا لزم كون الجسم على مذهب المص غير مادي بل من المجردات اذ يصدق عليه المفارق بهذا

المعنى هذا واما الاعتراض المشهور عن الامام وهو انه لا بد من الدلالة على ان الجوهر المركب من الجوهرين

الحال والمحل هو الجسم فانه لا استبعاد في وجود جوهر غير جسماني يكون مركبا من الجوهرين احدهما

حالا في الاخر مقوما له فانما يرد على من قسم الجوهر هكذا الجوهر اما ان يكون محلا لجوهر اخر وهو الهيولى

او يكون حالا في جوهر اخر وهو الصورة او يكون مركبا منهما وهو الجسم الطبيعي او لا يكون حالا ولا محلا

ولا مركبا منهما وهو اما مدبر للجسم وهو النفس او لا وهو العقل على ما ذكره الشارح القديم في صدر الكتاب

ونقل المحشي الشريف اعتراض الامام عليه هنا واما على تقسيم المص حيث اعتبر المقارنة في الجوهرين

الحال والمحل فلا يرد اصلا لان الهيولى الخارجة عن تقسيمه هو الجوهر المقارن المحل لجوهر اخر والصورة

هو الجوهر المفارق المركب منهما فلا وجه لقول المحقق الدواني ان المادة على ما خرج من تقسيمه هو الجوهر الذي
يحله جوهر اخر فالمركب المذكور داخل فيما يقارن المادة على مقتضى تقسيمه فتدبر فعلى هذا التقسيم لو فرض
جوهر مركبا من الحال والمحل المجردين يكون داخلا في العقل والنفس على ان الاحتمال المذكور لا يقدح في
ذلك التقسيم ايضا اذ لم يدع احد حصرا عقليا والحصر الاستقرائي لا يقدح فيه احتمال القسم الاخر البتة
لا يقال هذا اعتراض على حصر الجوهر المركب من الحال والمحل في الجسم والجوهر المحل في الهيولى والجوهر الحال
في الصورة وذلك لازم من التقسيم لانا نقول هذا ايضا حصر استقرائي لا عقلي فلا يقدح فيه الاحتمال
هذا فان قلت كيف جعلوا الجسم المركب من قسمي الجوهر قسما منه ولو جاز كون المركب من قسمي الشيء قسما
لم ينحصر قسمته ابدا قلت المركب من قسمي الشيء اذا لم تعتبر فيه وحدة حقيقية لم يجز جعله قسما منه لوجوب اعتبار
الوحدة في المقسم واما اذا قام به الوحدة الحقيقية فلا منع من كونه قسما منه وبهذا يندفع النقض بمجموع
الهيولى والصورة النوعية على تقدير حلولها في الهيولى وبمجموع الصورتين على تقدير حلولها في الجسمية
وذلك لانه ليس لشيء من هذين المجموعين وحدة حقيقية على حدة فان قلت تقسيم المص الجوهر اولا الى المفارق
والمقارن يشعر بان لا يكون هذه الاقسام اولية للجوهر قلت الاقسام الاولية للشيء ما يصح تقسيمه اليها
من حيث هو من دون ان يتخصص اولا بامر اخر والجوهر كذلك فانه يتخصص من حيث هو جوهر بان يكون عقلا
او نفسا الا انه يتخصص اولا بالمقارن فقد يكون عقلا او نفسا بل هي من اللوازم المتاخرة كيف والمسئلة امر
سلبيا او اضافيا والاحسن في التقسيم ما قاله الشيخ في الهيات الشفاء وهو ان الجوهر اما جسم او غير جسم
فان كان غير جسم فاما ان يكون جزء جسم او لا يكون جزء جسم بل يكون مفارقا للاجسام فان كان جزء
جسم فاما ان يكون صورته واما ان يكون مادته وان كان مفارقا فان كان له علاقة تصرف ما في الاجسام
بالتحريك ويسمى نفسا او يكون متبرئا عن المواد من كل جهة ويسمى عقلا وهذا اعني تقسيم الجوهر الى الخمسة
المذكورة هو راي المشائين من الحكماء واما عند الاقدمين منهم فالجوهر ان كان متحيزا فجسم والا فهو
لا غير اذ لم يثبت عندهم وجود جوهر حال هو الصورة واخر محل هو الهيولى وانما الهيولى اسم للجسم من حيث
قبوله الاعراض المحصلة للاجسام المتنوعة والصورة اسم لتلك الاعراض وان لم يكن متحيزا فروحاني وهو
النفس والعقل واما عند المتكلمين فالمتحيز ان لم يقبل القسمة اصلا فهو الجوهر الفرد والا فهو الجسم هذا
عند الاشاعرة وعند المعتزلة والا فان قبل القسمة في جهة فقط فهو الخط والا فان قبل في جهتين فقط
فهو السطح والا فهو الجسم **المسئلة الثانية** في نسبة الجواهر بعضها الى البعض والى الاعراض باعتبار
اتصافها بالحالية والمحلية فالموضوع كما عرفت اخص مطلقا من المحل وقد تقرر في موضعه ان نقيض الاخص
مطلقا اعم مطلقا من نقيض الاعم المطلق فكل ما هو موضوع فهو محل ولا عكس وكل ما ليس بمحل ليس بموضوع
ولا عكس هذا معنى قوله والموضوع والمحل متعاكسان وجودا وعدما في العموم والخصوص وكذا العرض
اخص من الحال لان الحال قد يكون جوهرا فلا يكون في الموضوع بل في المادة والعرض لا يكون الا في الموضوع
واليه اشار بقوله وكذا الحال والعرض اي كل عرض فهو حال ولا عكس وكل ما ليس بحال ليس بعرض ولا عكس
وبين الموضوع والعرض مباينة بناء على كون الموضوع هو المحل المقوم بنفسه فان العرض لا يتقوم بنفسه بل

يحتاج في تقومه الى الموضوع فلا يكون العرض موضوعا وبين المحل والعرض عموم وخصوص من وجه فان الحركة عرض ومحل للسرعة فهي مادة الاجتماع والعرض قد لا يكون محلا كالسرعة والمحل قد لا يكون عرضا كالجسم وكذا بين المحل والحال ان مادة الاجتماع هي الحركة ايضا فانها حال في الجسم ومحل للسرعة والمحل قد يكون حالا كالهيولى للمحل للحركة والحال قد لا يكون محلا كالسرعة الحال في الحركة والى هذين اشار بقوله ويصدق العرض على المحل وكذا يصدق الحال ايضا على المحل على ان يكون والحال عطفا على العرض لا على المحل على ما حمله الشارحون لان النسبة بين الحال والعرض قد عرفت فيلزم التكرار كل ذلك جزئيا لا كليا اي يصدق بعض المحل عرض او حال ولا يصدق كل محل عرض او حال وانما قال ذلك ليظهر مادة الافتراق من جانب المحل فانه يحصل محل لا يكون عرضا ولا حالا واما مادة الافتراق من جانب العرض والحال فيظهر من عكس هذا الصدق فان هذا الكلام كما يدل على صدق العرض والحال على المحل مطابقة كذلك يدل على صدق المحل على العرض والحال التزاما ويكون جزئيا لا كليا الصدق من **المسئلة الثالثة في نفي جنسية** الجوهر والعرض لما تحتهما وعبر عنه بقوله والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لان الجوهر والعرض لما كانا من المحمولات بالمواطاة كانا امرين عقليين كليين لان الجزئي الحقيقي لا يكون محمولا كذلك فلو ثبت كونهما خارجين عما تحتهما لزم ان يكونا من المعقولات الثانية اذ ليس في الجسم مثلا امر محقق زايد على ذاته هو الجوهر ولا في السواد مثلا امر زايد على ذاته هو العرضية واما نفي جنسيتهما وكونهما خارجين عما تحتهما فاحتج عليه بوجوه ضعيفة الاول انما نحتاج في اثبات جوهرية كثير من الجواهر كالنفوس الناطقة والصور النوعية وكذا في اثبات عرضية كثير من الاعراض كالمقادير والاضواء والالوان الى نظر واستدلال ولذلك اختلف في كل ذلك وما كان كذلك لا يكون ذاتيا لان ذاتي الشيء بين الثبوت له والى هذا اشار بقوله لتوقف نسبتهما على وسط واجيب عنه بان ذاتي الشيء انما يكون بين الثبوت له اذا كان ذلك الشيء معلوما بالكنه وكونها ذكر من الامثلة كذلك ممنوع فان المتصور من النفس انما هو المدبر للبدن وهو وجه من وجوهها وكذا الحال في سايرها فلو كانت معقولة بالكنه امكن ان لا يحتاج فيها الى دليل اصلا فان قيل علم النفس بذاتها حضوري على ما تقرر وهو عين ذاتها المخصوصة وكنهها واما المدبر للبدن فهو معلوم بالعلم الحصولي قلنا نعم لكن اكثر الناس غافلون عن ذلك فان العلم لا يستلزم العلم بالعلم فمن كان شاعرا بمشاهدة ذاته لا يشك في كونها قائمة بذاته ولا يحتاج الى استدلال في ذلك فانما الحاجة اليه للغافلين ولذلك لتحقيق انكارنا بقاء النفس الا على جوهرية النفس وليس بدليل حقيقة فاعقل ولا تكن من الغافلين الثاني انهما يقالان على ما تحتهما بالتشكيك فان الجواهر المجردة اقدم واولى بالجوهرية من غيرها اذ لا معنى لكون حقيقة اولى بشيء الا كون الاثار الثابتة له اكثر او بالفضل وكالان الجوهر لا شك في كونها كذلك للمجردات بالنسبة الى الماديات وكذا في الاعراض الغير القارة اولى من العرض القار بالعرضية وما كان ذاتيا للشيء لا يكون مقولا بالتشكيك بالنسبة اليه كما سيأتي قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء زعم قوم ان لفظ الجوهر ان اريد اطلاقها على اجسام وحدها امكن ان يقال على التواطؤ وعلى القول الجنسي واما على معنى اعم من الجسم فانما يقع بالاتفاق والتشكيك ووقوع الموجود وذلك لان الهيولى والصورة اقدم في معنى الجوهرية من المركب والمفارق الذي هو سبب

دون الحقيقة التي هي المفهوم عرض بالنسبة اليها لانا نقول الدليل يقدان الحكم بانه بحسب حقيقة الجوهر بما تحته كما صرح في شرح الاشارات وفي منطق هذا الكتاب حيث قال فيه الفصل الثالث في المقولات من الاجناس العالية الجوهر آه مكيف يريد بالجوهرية الحقيقة التي كان المفهوم منه عرضيا لها وهل هذا الا تناقض صريح وفي اثباته في المنطق لفظ الجوهر وفي هذا المقام الجوهرية اشارة الى ما ذكرنا وما ذكره من ان مراد الرد على الدليل الثاني مبني على عرضية حقيقة الجوهر والعرض فليس بمسلم اذ يجوز ان يكون حاصل الرد انا لا نسلم اختلاف انواعهما في نفس مفهوم الجوهر والعرض اذ كثيرا ما يقولون الشيء حقيقة كذا في نفسه كذا اعتراف للمعنى العرضي كنهه وحقيقته كما صرح به في شرح المطالع والحاشية الشريفية عليه ولو سلم فربما يكون الحكم بهذه الاحتمالات مبنيا على سوء فهم المراد بما هو المقصود في هذا المقام على ان صريح الفاظ الدليل الثاني دال على ان المراد بان عرضية المفهوم حيث قال الشيخ ان مفهومي الجوهر والعرض كلاهما آه والاستدلال اعرف بمقصوده من الغير ثم اعلم ايضا ان اصطلاح المصنف في المعقول الثاني مخالف لما اصطلح عليه المتأخرون من انه ما يعقل الا عارضا لمعقول آخر ولا يمكن ان يتصف به الشيء في الخارج والحاصل انه عبارة عن عوارض الوجود الذهني فان كل محمول عرضي لا يكون لمبدئه وجود في الخارج فهو معقول ثان عند المصنف وهذا المعنى هو المنقول عن القدماء كما صرح به السيد السند وما يؤيده ذكره من انه اطلق المعقول الثاني في الامور العامة واراد به هذا المعنى حيث جعل الشيئية والوجود من المعقولات الثانية اذا عرفت مراده من الجوهرية والعرضية واصطلاحه في المعقول الثاني فاعلم ان المقصود بالذات من هذا الكلام هو الحكم على مفهومي الجوهر والعرض بانهما من المعقولات الثانية وحينئذ هذا الحكم ظاهر منطوق كلامه وصريح عبارته فمن ابن يمكن فانه اذا امكن حمل الكلام على ظاهره فحمله على معنى مخالف للظاهر بعيد غاية البعد من غير باعث ضرورة من جانبه حماقة وجهه له اصلا ولكن لما كان مفهوم

وجودهما وسبب قوام احدهما بالآخر هو اقدم من جميع ذلك وان المبادي لا يقع مع ذوات المبادي في
مقولة واحدة ومع ذلك فقد اعترفوا بان كونها موجودة لا في موضوع امر مشترك فيه جميعها وان
كان الموجود لا في موضوع لبعضها قبل بعض وقالوا ان الوجود اذا كان يقال على هذه بالتقدم
والتأخر فليكن لا في موضوع به من بعده هو معنى سلبي ليس يجعل الوجود فيها على مرتبة واحدة انتهى
والبيان شاد بقوله ولا اختلاف فيه لا انواع بالاولوية واجيب بمنع كون الاختلاف في حقيقة الجوهرية
بل انما هو في الوجود ونحوه مما يقع دون ماهية الجوهر قال الشيخ في الجواب عن هذا الوجه على ما
نقلنا بهذه العبارة فنقول اولا ان من هذه الجهات لا يلزم ان لا يكون الجوهر جنسا لما هو جسم و
لما هو غير جسم اما حال التقدم والتأخر وحال مشاركة المبادي لذاتها في الجنس وغير مشاركتها لذوات المبادي
لها فامر قد سلف منا بيانه ومع ذلك فان الاجسام ابعد الذي الهيولى لا يشك في شركة الجسمية في
جنس الجسم لا يستوي في المرتبة بل بعض الاجسام اقدم من بعض واما حديث الموجود المأخوذ في رسم
الجوهر وانه واقع لا محالة على بعضها قبل بعض فهو وجه ان نحل فنقول ان قولنا ان الجوهر هو الموجود
لا في موضوع لسنا نعني بالموجود فيه حال الموجود من حيث هو موجود ولو كان كذلك لاستحال ان نجعل
الكليات جواهر لانها لا وجود لها في الاعيان البتة وانما وجودها في النفس كوجود شيء في موضوع
ولو عني بالموجود ذلك وهو الموجود في الاعيان لكان الامر بالحقيقة على ما يذهبون اليه وكان بعضها
قبل بعض فيه بل نعني بالموجود لا في موضوع المعنى والماهية التي يلزمها في الاعيان اذا وجدت ان يكون وجودها
لا في موضوع مثل ما يقال الضاحك اي من شانه عند التعجب ان يضحك واذا شئت ان نظهر لك الفرق بين
الامرين وان احدهما معنى الجوهر والاخر ليس كذلك فتامل شخصا ما كزيد اذا غاب عنك او نوعا من الجواهر
مما تشك في وجوده فانك تعلم انه ماهية اذا كانت موجودة في الاعيان كانت لا في موضوع وتعلم ان هذا
المعنى هو المفهوم الاول لحقيقته كما تعلم انه جوهر ولا تعلم انه موجود في الاعيان بالفعل لا في موضوع بل
ربما كان عندك معدوما فقد بان ان الوجود بالفعل في الاعيان لا في موضوع ليس مقوما لماهية زيد
ولا لشيء من الجواهر بل هو امر يلحق فيلحق الوجود الذي هو لاحق لماهية الاشياء كلها كما علمت فليس هذا
جنسا بل الاول ولعله لذلك اذا كان شيء ماهيته هي الوجود وكان منزها عن الموضوع لم يكن في جنس فلا تشارك
الجواهر بمعنى انها اشياء ومعنى انما يلحقها الوجود اذا لحق بهذه الصفة بل لا يوجد امر مفهوم لذلك الشيء
و للنوعيات الجواهر يشتركان فان ما هو ذاتي لذلك الشيء فنظيره عرضي لهذه كالوجود الحاصل كيف
كان فما هو ذاتي من مفهوم معنى الجوهرية غير مقول على ذلك فانه ليس هناك ماهية غير الوجود فلجهة
الوجود فقد عرفت حقيقة كون الجوهر بصفة انه موجود لا في موضوع وعرفت ان كون الجوهر بهذه الصفة
امر لا تقدم فيه ولا تأخر وان كان حصول الوجود الذي هذا الاعتبار مقيس اليه واقعا بتقدم وتأخر كما
ان المعنى الذي يقال به الاثنان انما هو لا تقدم ولا تأخر ولا اشتداد ولا تضعف واما التميز بالفعل فيه
الذي يلحق للاثنين الذي لا تفصل بعده اولى عليه وعلى غيره من الامور ففيه اختلاف واما الدليل على ان
حقيقة الجوهرية الخ او حصناها لا تقدم فيها ولا تأخر انك لا يمكنك ان تقول ان كون الصورة في نفسها

مهیته اذا وجدت فی الاعیان لم یحتج الی موضوع ولم یوجد فیه هو مثل کون المرکب کلّا وان هذه الحقیقة المرکب

فی انها کون بهذه الصفة متعلقة بکون الصورة علی هذه الصفة کما یقول ان وجود الصورة علی ما هی علیه

من کونها لا فی موضوع قبل وجود المرکب اذ وجودها وجوده ووجوده متعلق بوجودها وذلک الکون

لها هو الوجود لا فی موضوع فاذن هذا غیر موجب ان لا یکون الجوهر جنسا وهذا معنا ذاتی للجوهر انتهی

کلام الشفا علی ان ما قیل فی بیانه لو تم فانما یدل علی ان المقول بالتشکیک لا یکون ذاتیا لجمیع ما تحته من

الامور التی یقال هو علیها ولا یرد هذا علی الوجه الاول لکونه مبنیا علی کون الافراد فی مرتبة واحدة

فیلزم من کونه جنسا لجمیعها ومن نفی کونه جنسا لشیء منها مقدمة الثالث ان المعقول منها المشترک بین انواعها

انما هو عرضی لا محرفانا لا نعقل منهما سوی المستغنی عن الموضوع او المحتاج الیه وهما مفهومان اضافیان لا تحقق

ولا استغنا سلبی ایضا ومثل ذلک لا یمکن ان یکون الا عرضیا والیه اشار بقوله والمعقول منهما اشترکه

ای الذی یعقل اشترکه منها عرضی والجواب عنه انه بل یعقل من الجوهر معنی لجزو هو مراد من جنسه وهو

انه مهیة من جنسها او شانها اذا وجدت فی الخارج ان لا یکون فی الموضوع مهیة من شانها کما هو کنه للجوهر

وسلب الموضوع او الاستغنا عن الموضوع وجه من وجوهه وعارض من عوارضه کما مر فی کلام الشیخ وقد یستدل

ایضا بان الجوهر لو کان جنسا للجواهر لکان امتیازها بفصول هی اما جواهر فینقل الکلام الیها ویلزم عدم تناهی

اجزاء المهیة فیلزم امتناع تعقل کنه الانواع الجوهریة نفسه بحسب الوجود علی ما هو شان الفصل مع النوع

والجواب انه منقوض بباقی المقولات بل بسایر الاجناس والحل ان المراد انه جنس لما تحته من الحقایق المحصلة

النوعیة لا لکل ما یصدق علیه من المفهومات فانه لا یمکن ان یکون جنس من الاجناس جنسا لکل ما یصدق علیه

ان الجنس بالقیاس الی فصل المنوع عرض عام کما بین فی مقامه واعلم ان الحکما بل اکثر العلما علی ان الجوهر جنس

لما تحته واما العرض فالظاهر انه کالمتفق علی نفی جنسیته علی ما صرح به المحقق الشریف الا ان بعض الاعاظم

ذهب الی جنسیة العرض لما تحته وحصر الجنس العالی فی اثنین هما الجوهر والعرض وجعل کنه العرض مهیة من

شانها بحسب تشخصها وطبیعتها جمیعا ان تکون قائمة بالموضوع وجعل بینیة خواص الذاتی بالنسبة الی ما هو

ذاتی له کما فی الجوهر بعینه والتحقیق انه بینهما فرقا دقیقا فی ذلک هو ان مهیة من شانها سلبیة وضع یدل

علی معنی لا یمکن زواله عن الذهن مع تعقل مهیة جوهریة بالکنه وهو الذی یعبر عنه بالقیام بنفسه ومهیة

من شانها الوجود فی الموضوع لا یدل علی معنی یمتنع زواله عن الذهن عند تعقل مهیة عرضیة بالکنه فان

قلت بل یدل وهو الذی یعبر عنه بسلب القیام بنفسه قلت ذلک السلب لا یمتنع زواله والغفلة عنه مع تعقل

تلک المهیة فتامل جدا لتعرف ان الفرق محقق البتة قال الشیخ فی قاطیغوریاس الشفا بعد تزییفه قاله

القوم فی نفی جنسیة العرض بهذه العبارة فلا معونة لمثل هذه الهذیانات فی ان یقال ان العرض لیس بجنس

لکنهم قالوا شیئا آخر وهو ان العرض لا یدل علی طبیعة البیاض والسواد علی طبایع سایر الاعراض بل علی

ان له نسبة الی ما هو فیه وعلی انه انه یقتضی هذه النسبة والجنس یدل علی طبیعة الاشیا ومهیتها فی انفسها

لا ما یلحق ما هیتها من النسبة وهذا قول سیبین والدلیل علی ذلک ان لفظ العرض انما ان یدل علی ان الشیء

موجود فی موضوع فیکون دلالة علی هذه النسبة او یدل علی انه بحیث لا بد له من موضوع فهذا ایضا معنی

ما لتشکیک لا علی انه لا یکون ذاتیا لشیء منها جمیعا ان یکون الجوهر ... العرض جنسا لما تحته من الحقایق ... لا لاضافة وغیره علیها

تعقیبها واما ما اعترض فیه بانه ... افتقار الجوهر الی الموضوع او یلزم کون العرض محمولا علی الجوهر

قوله ونفسه ... عطف علی قوله محمولا والضمیر راجع الی الجوهر ... ... الجوهر بحسب الوجود ... ان الجنس موجود ... فلو کان فصل الجوهر عرضا موجودا فی الموضوع یلزم کون الجوهر الذی هو الجنس موجودا فی الموضوع ... الاتحاد ... فی الوجود فیلزم افتقار الجوهر الی الموضوع ومن هنا ظهر ضعف منع امتناع حمل العرض علی الجوهر ... ... رقید ... تعریف الجوهر دون العرض ... ... الاتحاد فی الوجود اللازم من کون العرض فصلا للجوهر ... ... رقید ... تعریف الجوهر کما ذکر

وان کان الحق هو ان العرض لیس بجنس

عرضي وذلك ان نسبة هذا المعنى الى اكثر الاعراض مثل الكيفية والكمية والوضع نسبة امر غير مقوم
لمهياتها لان ماهيتها يتمثل عند ذكر مفهومه ثم يشك في كثير منها فلا بد لنا محتاجة الى موضح
يبرهن عليه في صناعة الفلسفة الاولى حتى انهم ما جعلوا هذه الامور جواهر فنسبة العرض الى هذه
الموجودات الى مهيات العشرة من حيث ليس بداخل في الماهية فكما ان الموجود صفة لماهية هذه العشرة كذلك
العرضية ليست مقومة لماهية هذه التسعة فلذلك لا يوخذ في حد شيء منها انه عرض انه شيء او ممكن
الرابع في نفي الضدية عن الجوهر كما قال ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها وذلك لان
الورود على الموضوع معتبر في حقيقة الضد كما مر في مبحث التقابل وهو منتف عن الجواهر فلا تضاد
جوهر وجوهر ولا بين جوهر وعرض وقد يتوهم ان الفناء لكونه مبطلا للجوهر ضد للجوهر وهذا غير
معقول لان المعقول من الفناء العدم وقد مر ان الضد لا بد ان يكون وجوديا وقد يقال على تقدير كون
الفناء وجوديا انه لا يكون ضدا للجوهر على اعتبار المحل في التضاد فالاولى تاخير هذا القول عن قوله
وقد يطلق التضاد على البعض اي على بعض الجواهر وهو الصور النوعية باعتبار اخر وهو اعتبار الورود
على المحل بدل الموضوع في الضد كما هو مذهب البعض ولعل القائل بضدية الفناء للجواهر اي الاجسام
ذهب الى كون الجسم مؤلفا من الاجزاء التي لا تتجزى مبنيا على توهم كون الفناء مخلوقا وجوديا الى
انه يرد على تلك الاجزاء فيبطل الصور التي تقتضيه عنها ويقوم هو بتلك الاجزاء ويدل لتلك الصور ولا
شك ان الصور التي تقتضيها اعراض فيكون تلك الاجزاء موضوعا لها وكذا الفناء القائم بها بدلها وح يكون
كلام المص واقعا على ما ينبغي المسئلة الخامسة في جواز اجتماع الحالين المتماثلين في محل واحد وامتناع اجتماع المتماثلين
في محل واحد على ما قال ووحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال وهذا ظاهر كما في السواد والحركة المجتمعين في
جسم واحد الا مع التماثل اي الا ان يكون الحال على تقدير التعدد متماثلين فانه ح يستلزم وحدة المحل
وحدة الحال فلا يجوز حلول مثلين كسوادين مثلا في محل واحد وذلك لما تقرر من ان تكثر النوع الواحد
يتوقف على كون ذلك النوع قابلا ماديا ان كان جوهرا او موضوع ان كان عرضا اذ لا تميز هنا بالذاتيات
ولا باللوازم للاتحاد فيهما ولا بالعوارض لوجوب استنادها الى الخارج وتسنيه غير مختلفة الا ان يكون
مادة لها او موضوعا فمع وحدتهما يمتنع الاثنينية وما ذكرنا اولى من ان يقال والاتصاف بالعوارض
يتوقف على الاثنينية فيلزم الدور لانه قد يمنع وجوب سبق الاثنينية الا اذا فرضنا العوارض موجودة في
الخارج لوجوب تقدم الموضوع لكن ذلك غير لازم فتدبر فان قيل لو تم ما ذكرتم لدل على امتناع حلول
المثلين في محل واحد على سبيل التعاقب ايضا قلنا يكفي هناك مغايرة الزمانين مميزا كما عرفت في بحث التشخص
المسئلة السادسة في ان وحدة الحال يستلزم وحدة المحل فلا يجوز قيام عرض واحد مثلا بمحلين ليس اشار
بقوله بخلاف العكس وذلك لانه لو جاز حلول واحد بمحلين لزم ان لا ينفصل الواحد عن الاثنين اذ حال
ذلك بعينه حال الاثنين الحالين في محلين وهذا الحكم ضروري وقد ينبه عليه ايضا بانه لو جاز ذلك لجاز
حصول جسم واحد في مكانين لان البديهة لا تفرق بينهما ومع ذلك فقد توهم ذلك جماعة من الاقدمين في
الاضافات المتشابهة الاطراف كالتقارب والتجاور والاخوة الى غير ذلك وابو هاشم من المعتزلة

قوله والحركة المجتمعين يجوز ان يجتمع اثنان
في محل واحد سواء كانا جوهرين كالهيولى الواحدة التي
يحل فيه الصور الجسمية والنوعية او عرضين كالجسم
الواحد الذي يعرض فيه السواد والحركة شرح

ايضا يلزم جواز كون شخص واحد متحركا وساكنا
آن واحد وكونه متحركا الى جهتين مختلفتين لجواز
حركة احد الحالين وسكون الاخر وكذا الى جهتين
وكذا يلزم توارد العلتين المستقلتين على الشخص
المعلول الواحد الشخصي اذ الموضوع علة تشخص
العرض فتدبر

في الثالبعض زعم انه عرض واحد قائم بجوهرين فرد بن دان هذا هو الموجب لصعوبة الانفكاك بين اجزا
الجسم **المسئلة الرابعة** في ان انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال ولا انقسام الحال انقسام المحل كما قال ولما
الانقسام فغير مستلزم من الجانبين يعني على الاطلاق بل فيه تفصيل فان كان الانقسام الى اجزاء غير
متباينة في الوضع بل الى اجزاء معنوية كانقسام الجسم الى الهيولى والصورة او الى الجنس والفصل فان
انقسام شيء منهما بهذا الانقسام لا يستلزم انقسام الاخر وان كان الانقسام الى اجزاء متباينة فانقسام
الحال كذلك يستلزم انقسام المحل كل لا يتجزء واما انقسام المحل فان كان حلول الحال فيه من حيث ذاته
المنقسمة بل من حيثية اخرى كحلول النقطة في الخط من حيث الانتهاء فلا يستلزم انقسام الحال **المسئلة**
الثالثة في استحالة انتقال العرض من موضوع الى موضوع واكتفى في ذلك بان العرض يتوقف تشخصه على
الموضوع فانه لو انتقل عنه زال تشخصه الموضوع فيزول تشخصه على ما قال والموضوع من جملة المشخصات
فانك قد عرفت في مبحث التشخص ان مابه التشخص قد يستند الى المادة بالمعنى الشامل الموضوع وذلك حيث
يتوقف حصول التشخص للماهية على انضمام امور مستندة الى المادة او الى الموضوع فما قيل في هذا
الموضع من التشكيكات مبتنية على عدم التحقيق في المبحث المذكور فان قيل يجوز ان يكون موضوعات
متعددة كل منها يفيد تشخصه على سبيل التعاقب فلا يلزم من انتقاله عن واحد زوال تشخصه الموجب لزواله
قلنا ذلك من قبيل توارد العلل على معلول واحد شخصي وقد عرفت امتناعه مطلقا وقال المحقق الدواني
العقل السليم ينفي عن توارد الموضوعات على وصف واحد بالعدد بل اذا لاحظ تبادل الامور على امر واحد
بالعدد يحكم بحسب الفطرة بان الثابت هو الموصوف والزايل هو الوصف ثم نعم ما قال هذا المحقق و
الحق ان اصل الدعوى اظهر من هذه البيانات ولعله تفطن لما اورده عليه سيد المدققين من ان نفي
العقل عما ذكره غير مسلم بل العقل السليم يحكم بان محال الصور النوعية النباتية والحيوانية تتبدل في
حال النمو والذبول مع بقاء الصور النوعية بحالها فتبادل المحال على واحد فلم لا يجوز مثل ذلك في العرض
وموضوعه لا بد لنفي ذلك من دليل واعلم ان هذا الحكم غير مختص بالعرض بل شامل للصورة ايضا بالنسبة
الى المادة لكن المص لما ذهب الى بساطة الجسم وعدم تركبه من المادة والصورة خص هذا الحكم بالعرض
المسئلة السابعة في ان العرض يجوز ان يكون محلا لعرض اخر وان لم يكن موضوعا كما والبه اشار بقوله
وقد يفتقر الحال الى المحل بتوسط كالسرعة الحالة في الحركة الحالة في الجسم وذلك ظاهر غير محتاج الى دليل
فان اراد المتكلمون بنفي جواز قيام العرض بالعرض ما يشمل ذلك فبطلانه ظاهر وان ارادوا نفي كون العرض
موضوعا للعرض كما هو مذهب المص فلا نزاع في ذلك واما ما ذهب اليه الحكماء من جواز قيام العرض بالعرض
فقريب مما اختاره المص قال الشيخ في الهيات الشفاء واما انه هل يكون عرض في عرض فليس بمستنكر فان
السرعة في الحركة والاستقامة في الخط والشكل المسطح في البسيط وايضا فان الاعراض تنسب الى الوحدة والكثرة
وهذه كما سنبين لك كلها اعراض والعرض وان كان في عرض فهما جميعا معا في موضوع والموضوع بالحقيقة
هو الذي يقيمهما جميعا انتهى فليتدبر واعلم ان هاتين المسئلتين من جملة ما خالف فيهما المص القائل بنفي الحال
الجوهري اعني من حيث احتصاصها بالعرض خارجتان عن مقصد الفصل لكن لما كان ماخذهما اعم من ذلك

كحلول السواد للجسم فيستلزم انقسام الحال لا محالة وان كان حلوله لا من حيث انه منقسم

اورده هاهنا المسئلة العاشرة في تحقيق ماهية الجسم وبيان انه جوهر متصل في نفسه قابل للانقسامات ...
على ما هو مذهب الحكماء لا انه مركب من الاجزاء التي لا تتجزى كما ذهب اليه ... على ما هو مذهب المتكلمين والنظام ...
ولا انه مركب من اجسام صغار صلبة غير متجزية بالفعل وقابلة للتجزي بالفعل مع كونها قابلة للقسمة
الوهمية كما هو مذهب ذيمقراطيس من الاقدمين فالمطلوب في هذه المسئلة يتوقف على نفي الجزء الذي لا يتجزى
وعلى اثبات ان كل ما هو قابل للقسمة الوهمية فهو قابل للقسمة الانفكاكية فابتدأ بالاول فقال الجزء
وجود له وهو الذي وضع يقبل الاشارة الحسية احترز عن الجواهر المجردة فانها مما لا يتجزى لكنها ليست
بقابلة للاشارة الحسية لا يتجزى اي لا يقبل القسمة اصلا والمراد هو القسمة الى الاجزاء المتباينة في نوع
وهي ان يتميز لكل منها ... صاحبه هي على اقسام ستعرفها بالاستقلال المتعلق بوضع او بقوله لا وجودها
فيهما من معنى الفعل وهو احتراز عن النقطة لكونها عرضا غير مستقل بالوجود والاشارة فمجموع قوله وضع
لا يتجزى بالاستقلال المعبر عنه بالجزء الذي لا يتجزى ويقال له الجوهر الفرد ايضا والمراد من نفيه هو نفيه من حيث
مركب منه الجسم واحتج عليه بوجوه ثلثة الاول ما اشار اليه بقوله لتحجب المتوسط اي لوجوب ان يحجب الجزء لو
فيما بين الجزئين بحيث يلاقي الثلاثة بحيث لا يمكن تركيب الجسم المتصل بحسب الحس من دون ان يقع فيه اجزاء كذلك
عن تلاقيهما وذلك اعني وجوب الحجب لانه لولاه لزم التداخل بين الجزء الوسط وواحد الطرفين اي صيرورتهما
بحيث لا في الوضع والحجم وهو مح مع كونه موجبا لعدم حصول الحجم للاجسام واذا وجب الحجب لزم انقسام الحاجب
لان ما به يلاقي احد الطرفين غير ما به يلاقي الاخر والا لزم التداخل وعدم الحجب المفروض وكلاهما محال لان ملاقي
انقسام كل واحد من الثلثة فان في كل من الطرفين يجب ان يبقى شيء غير ما به تلاقي الوسط والا لزم التفاوت
في الاجزاء وهو منفي بالفرض لكون كل منها غير قابل للقسمة والتفاوت يوجب قبول القسمة واما استحالة
التداخل فضرورية وبينة على انه ... فلم تركب الجسم ذي الحجم في الجهات الثلث منها اذ التداخل يجعل الجزئين
جزءا واحدا فكل تلك الاجزاء يكون ح في حيز جزء واحد ... لا يقال المداخلة بين الجزئين انما يكون بعد الملاقاة
غير الملاقي منه عند المداخلة فينقسم الا ان يقال ان الاجزاء خلقت متداخلة لانا نقول انها خلقت غير متداخلة
ثم تداخلت فيلزم ما ذكرته وفيه ما فيه الثاني ما اشار اليه وبحركة الموضوعين على طرفي المركب من ثلثة
اي لوجوب التلاقي بين الجزئين المتحركين الموضوعين على طرفي خط مركب من اجزاء وترا كالثلثة متوجها
كل منهما الى الاخر حركة على التساوي في السرعة والبطؤ والابتداء فانه لا بد من تلاقيهما ولا يمكن ذلك الا بان يشغلا
جميعا الوسط بان يكون شيء من الوسط مشغولا باحدهما وشيء اخر منه بالاخر فيلزم انقسام الوسط بل الخمسة
كما عرفت فان قيل هذا يتوقف على امكان وجود الجزء على الانفراد ليمكن وضعه على الطرف وهو غير لازم
على تقدير تركب الجسم من الاجزاء قلنا لا يتوقف عليه بل يكفي فرض جزئين بوضع راسهما على الطرفين و
محركان على الوجه المذكور لكن قد يمنع امكان الحركة الى الوسط اذ شرط انتقالهما الى الوسط امكان ...
يسعهما معا ولا يسعه في الجزء الوسط فراغ يسعهما بل انما يسع احدهما فقط فيقفان قبل الوسط كذلك
المواقف ... الثالث ما اشار اليه بقوله وادعيه على التبادل اي لوجوب التحاذي بين المتحركين
على طرفي خط مركب من اجزاء شفع كالاربعة حركة على التبادل بان يكون احدهما فوق الخط
على السواء

حاشية من الاولى مبنى ... الكلية ... هو ... من

[illegible]

بينهما فالملاقي من احد الجزئين عند الملاقاة

[illegible]

بتكون بعض من كل منهما على بعض من احد الوسطين

والاخر بحيث فلا بد ان يكون موضع المحاذاة بين الجزئين الوسطين ان يكونا على ملتقى الوسطين وبعضه

الاخر على البعض الاخر منه فيلزم انقسام الاجزاء الاربعة جميعا واعلم ان حجج هذا المطلب دلائل كثيرة جدا

ومع كثرتها محصورة في سبعة انواع على ما تتبعنا النوع الاول ما يتعلق بالمحاذاة ومنها انا اذا فرضنا ان كبت صفحة

من اجزاء لا تتجزى ثم قابلنا بها الشمس فان الوجه المضيء منها الذي يلي الشمس غير الوجه المظلم الذي يلينا

بالضرورة فيجب كون تلك الاجزاء منقسمة النوع الثاني ما يتعلق بالحركة والمماسة ومنها ما ذكره المعلم

من الادلة الثلاثة ومنها ايضا ان ملاقاة جزء مع جزء يجب ان يكون بالاسر والا لزم ان يقبل الانقسام

الى ملاقي وغير ملاقي هف وح فكل قدر من الاجزاء تلاقت وان كانت الالوف كان مقدار الجميع مقدار

جزء واحد فكيف يحصل منها جسم ومنها ايضا انه اذا دار خط حول نفسه بان يثبت طرف منه ويدار فالجزء

الطرف الثابت اما ان يدور حول نفسه ولا يتصور الا بان ينتقل الشمالي منه الى الجنوبي والشرقي الى الغربي

الى غير ذلك من الجهات فيفرض في الجزء هذه الجهات فينقسم بحسبها هف او لا يدور فهو ثابت والجزء

الذي يليه يدور حوله ففي تمام زمان حركته كل ان يفرض فيه يكون هو في طرف من الجزء الثابت فيثبت

له اطراف فينقسم هف النوع الثالث ما يتعلق بالسرعة والبطوء حاصله ان احد الامرين لازم اما انتفاء

تفاوت الحركة بالسرعة والبطوء واما تجزي الاجزاء التي فرض عدم تجزيها والاول منتف فالثاني ثابت

بيان الملازمة من وجهين احدهما ان السريع اذا قطع جزءا واحدا فالبطيء لا يقف لان البطوء ليس بتخلل

السكنات كما يأتي بل يقطع اما جزءا ايضا او اقل منه اذ لا مجال القطع اكثر فعلى الاول ينتفي التفاوت بين

السرعة والبطوء وعلى الثاني ينقسم الجزء وثانيهما ان يبين هنا ان حركة سريعة وبطيئة متلازمتين بحيث

يستحيل انفكاك احدهما عن الاخرى فيستغنى عن الاستعانة بان البطوء ليس بتخلل السكنات وذلك

وذلك في خمسة صور الاولى ان الطوق الاعظم من الرحى اسرع من الدائرة الصغيرة التي عند قطبها

كما سيأتي الثانية فرجار ذو شعب ثلاث ثبتت واحدة وتدار اثنتان حتى يرسما دائرتين كبيرة و

صغيرة فتتمان معا فهما متلازمان الحركة الثالثة من وضع عقبه على الارض ويدور على عقبه فانه

يرسم دائرتين احدهما وهي اصغر بعقبه والاخرى وهي الاكبر باطراف اصابع القدم وان شئت فخذ

الدائرتين بما يدار باعد فرانس اصبعه يرسم دائرة اكبر بكثير من الدائرة التي يرسمها عقبه ونحن نعلم بالضرورة

انه لا يقطع جزءا اجزاء كيف والا لاحس بالقطع وتألم به وان شئت فافرض في الفلك كوكبين

يدور احدهما عند القطب والاخر على المنطقة فحركتاهما متلازمتان والا لزم تخرق الافلاك الموصوفة

بالشدة والاحكام انتفاقا الرابعة الشمس مع ظل الخشبة المضروبة حذاءها فان الظل يقطع بالانتقاص

من الصباح حين يبسط طرف الظل الى الظهر قدرا محدودا من الارض كذراع او ذراعين مثلا والشمس

في هذه المدة تقطع تقريبا ربع فلكها من غير توقف للظل عن الحركة لان الشعاع الخارج من الشمس

المار من راس الخشبة الواصل الى طرف الظل انما يقع بخط مستقيم كما تشهد به التجربة ووقوف الظل

يبطل الاستقامة لان الشمس اذا كانت في ارتفاع وقد حصل منها خط شعاعي مار براس الخشبة الى طرف

الظل على الاستقامة فاذا انتقلت الى ارتفاع اعلى ولم ينقص الظل اصلا كان القدر الواقع من ذلك

الخط

الخط بين رأس الخشبة وطرف الظل ثابتاً على حاله وقد تغير ما كان منه بين الشمس والخشبة عن وضعه
فلا يكون ذلك القدر الذي كان متصلاً على الاستقامة في وضعه الاول متصلاً به كذلك في وضعه
الثاني. والا كان خط واحد مستقيم متصلاً على الاستقامة بخطين ليسا في سمت واحد وهو باطل
بالضرورة والخامس لو علق على رأس حبل سطل ودفرة الاخرى بوتد في وسط البئر مع كلاب يجعل
في ذلك الحبل عند الوتد ويمد به فالدلو والكلاب يصلان الى رأس البئر معاً فالدلو قطع مسافة البئر
حين ما قطع الكلاب نصفه من غير وقوف الكلاب بالضرورة فقد تلازمت حركة سريعة وبطيئة
من غير انفكاك فعندما يقطع السريعة في هذه الصورة جزءاً ان قطعت البطيئة ايضاً جزءاً لزم تساوي
السريعة والبطيئة وهو الامر الاول وان اقل من جزء لزم التجزي وهو الامر الثاني. النوع الرابع ما يتعلق
بالاشكال الهندسية وهو وجوه منها انا نفرض مربعاً من اربعة خطوط منضمة بعضها الى بعض كل
خط منها مركب من اربعة اجزاء فقطر ذلك المربع ايضاً يكون مركباً من اربعة اجزاء كالضلع فيلزم تساوي
قطر المربع مع ضلعه وهو قبيح بالحس والبرهان لان وتر الزاوية القائمة اطول من كل واحد من ضلعيها
كما دل عليه شكل العروس من كتاب الاصول لا يقال يجوز ان يكون القطر اطول بان يقع بين اجزاء القطر
خلاء دون اجزاء الضلع لانا نقول وقوع الخلاء بين بعض اجزاء القطر دون البعض الآخر منه تحكم
محض فلو وقع بين كل جزئين من اجزائه وجب يكون القطر مساوياً لمجموع الضلعين لكونه مركباً من
سبعة اجزاء وهي الاربعة المذكورة مع الثلثة الواقعة في الفرج الثلث ومجموع الضلعين ايضاً سبعة
لاشتراكهما في جزء واحد ومساواة قطر المربع لضلعيه باطل حساً وبرهاناً بالشكل الحماري هذا اذا كان
الخلاء الواقع بين الجزئين قدر جزء ولو كان اقل من قدر جزء يلزم انقسام الجزء ومنها انا نفرض مثلثاً
قائم الزاوية كل من ضلعيها مركباً من عشرة اجزاء وقد دل شكل العروس على ان مربع وتر قائمة المثلث
مساو لمجموع مربعي ضلعيها ولكن مربع كل ضلع مائة فمجموعهما مائتان فالوتر جذر مائتين وانه فوق
اربعة عشر جزء واقل من خمسة عشر لان الحاصل من ضرب اربعة عشر في نفسها مائة وستة وتسعون
والحاصل من ضرب خمسة عشر في نفسها مائة وستة وتسعون والحاصل من ضرب خمسة عشر في نفسها
مائتان وخمسة وعشرون فلا بد ان يكون جذر ما بين فيما بينهما فيلزم انقسام الجزء ومنها انا
نفرض خطاً مركباً من جزئين ونضع فوق احدهما جزءاً فيحصل زاوية قائمة فوترها يجب ان يكون اقل من
الثلثة واكثر من الاثنين لما بين اقليدس ان وتر القائمة يجب ان يكون اقل من مجموع ضلعيها واكثر
من كل واحد منهما ومنها انا نفرض كلا من ضلعي زاوية قائمة خمسة اجزاء فكان وترها جذر خمسين بحكم
العروس فاذا جردنا احد طرفي الوتر جانب جزء يتحرك الطرف الآخر الى الجانب الآخر اقل من جزء اذ لو
تحرك جزءاً لصار احد الضلعين ستة والآخر اربعة فيصير الوتر جذر اثنين وخمسين ومنها المثلث
القائم الزاوية اذا جعلنا احد ضلعي قائمته منصوباً نحو السماء ويكون الضلع الآخر واقعاً على الاستقامة على
سطح الارض ثم جردنا الطرف الاسفل من وتره الى الجانب المقابل للضلع المنصوب كسلم موضوع
على جدار قائم على سطح الارض مبتدأ اسفله الى خلاف جهة الجدار فلا شك انه كلما ينحط رأس الوتر من شيء

من هنا

المنصوب بحرج جل الوتر عن الضلع الاخر بشئ وهكذا الى ان يتصل راسه الى اسفل الضلع

من هذا الضلع المنصوب فان كان ما يخرج بها سفله مثل ما يحط عنه علاه لزم ان يكون الوتر مثل احد الضلعين وما يساوى الضلع الاخر اذ المفروض ان مقدار الانجرار كمقدار الانحطاط فيكون الوتر كمجموع الضلعين فهو خلاف الحس والبرهان فوجب ان يكون مقدار ما يخرج اليه اقل مما يحط عنه فان المنحط جزء الجزء اقل من جزء فيلزم الانقسام ومنها انه برهن اقليدس على انه يمكن تنصيف كل خط يفرض فاذا فرضنا خطا مركبا من اجزاء وترا كالخمسة متصفا لزم انقسام الجزء الوسطو منها انه برهن ايضا على انه يمكن ان ينقسم كل خط بحيث يكون ضرب مجموعه فى احد قسميه كمربع القسم الاخر فلو فرضنا تركيب خط من ثلثة اجزاء وقسمناه على الصحة كان احد قسميه جزءا واحدا والاخر اثنين والحاصل من ضرب الكل فى الواحد ثلثة ومربع الاثنين اربعة فوجب ان يكون قسمته لا على الصحة الى غير ذلك فان قيل برهان بعض هذه الاشكال مما يبتنى على رسم المثلث القائم الزاوية ومثبتو الجزء لا يقولون به بل يابى الاشكال ايضا كما يابى قلناهم مع ذلك لا ينكرون المربع القائم الزوايا على ما نقل عنهم الشيخ فى الشفاء وهذا المربع ينقسم بقطره الى مثلثين قائمى الزوايا النوع الخامس ما يتعلق بتشكل الجزء وهو انه لو وجد الجزء لكان متناهيا ضرورة فيكون متشكلا لان المتناهى يحيط به حد واحد او حدود فيعرض له الشكل فيكون اما مضلعا لو كان المحيط به حدودا واما كرة او شبيهها اذا كان المحيط حدا واحدا وكل منهما يستلزم الانقسام اما المضلع فظاهر واما الكرة فلانه لا بد عند انضمام الكرة من تخلل فرج يكون كل منها اقل من الكرة النوع السادس ما يتعلق بالظل وهو انه لا شك ان كل جسم يصير ظله فى وقت ما وح يكون بالضرورة نصف ظله ظل نصفه فظل الجسم الذى طوله اجزاء وتر يكون له نصف هو ظل نصف ذلك الجسم فينتصف الجسم وينقسم الجزء النوع السابع ما يتعلق بابطال الجزء فى نفسه مع قطع النظر عن تركيب الجسم عنه وهو ان البديهة شاهدة بان كل جزء متحيز بالذات ما يلى منه الاخرى منها فغير شئ يكون مثنى بالضرورة ولو فرضنا الاتى ما يلى منه الجهات مما هى اطرافه القائمة به لا الاجزاء الداخلة فيه لانا نقول ننقل الكلام الى تلك الاطراف فانما يقوم بها فينتهى لا محالة الى انقسام الجزء وح فلا حاجة فى نفى تركيب الجسم من الاجزاء الى برهان فلعل الغرض من تكثير تلك الادلة انما هو تعديد مفاسد مترتبة على هذا الراى والزامهم لها على طريق الجدال لزوهم يتفصون عن اكثر تلك المفاسد بالمنوع والمكابرة ويلتزمون بعضها فمما التزموه ما اشار اليه المص بقوله وبلى منهم تركيب الجسم من الاجزاء التى لا يتجزى ما يشهد الحس بكذبه من انفكاك بيان ذلك ان القوم الزموهم بان الجسم لو كان مركبا من الاجزاء التى لا يتجزى فاذا فرضنا خطا خارجا من مركز الرحى الى محيطها مركبا من الاجزاء التى لا يتجزى على ما هو رايكم فعند تحرك الرحى اذا تحرك الجزء الابعد من هذا الخط وهو الذى على المحيط جزءا واحدا من المسافة فالجزء الذى يليه من جانب المركز اما ان يتحرك جزءا من المسافة ايضا او اقل منه او لا يتحرك اصلا لا سبيل الى الاول لامتناع تساوى المسافتين لكون الدائرة التى يرسمها احدهما اصغر من الدائرة التى يرسمها الاخر ولا الى الثانى لانه يلزم ان يكون ما قطعه اقل من جزء وهو محال لا لما ذكرنا ما ان يسكن فلو تحرك اقل من الجزء لزم انقسامه وان تحرك جزءا نقلنا الكلام الى الجزء الثالث من الخط والرابع الى الجزء الذى يلى المركز فان تحرك شئ منها اقل من جزء لزم الانقسام الا وان تحرك كل منهما جزءا لزم تساوى مسافة الجزء الذى يلى المركز وحركته لمسافة الجزء الذى على المحيط وحركته

وان

وان سكن لزم انفكاكه عنه وكذا سائر الاجزاء الى المركز ~~فظهر ان الجزء~~ الفوقاني للمركز فيلزم تفكك اجزاء الرحى على مثال الدوائر يحيط بعضها ببعض يظهر ذلك باخراج الخطوط المتلاصقة من المركز الى المحيط من جميع الجوانب وهو فقد. اقول ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون لكن الفاعل المختار يلصق بعضها ببعض بحيث لا يشعر الحس بالتفكك للطافة الازمنة التي يقع التفكك فيها وان سلم ان زمنه للتصوف فيكون الحس بكثير من زمنة التفكك كما اذا كانت نسبة الدائرة العظيمة الى الصغيرة كنسبة الالف الى الواحد مثلا فكيف يحس باللصوق ولا يحس بالتفكك ومن سكون المتحرك فيما اذا فرضنا فرسا سائرا حركته في نصف يوم خمسين فرسخا الا يحس سائرة الشمس في هذه المدة ربع الدور فقد قطع الشمس مسافة جزء اما ان يقطع الفرس ايضا جزءا او اقل او يسكن فعلى الاول يلزم تساوي الحركتين وعلى الثاني انقسام الجزء وعلى الثالث سكون المتحرك وهم قد التزموه مع تكذيب الحس اياه ومكابرة عدم الاحساس بالسكون للطافة الازمنة هيهنا اخشن كما لا يخفى واما ما يتوهم من ان عدم الاحساس بالسكنات انما هو لكونها عدمية فمدفوع بان العدميات محسوسة لا محالة بالعرض والا لما تميز الساكن عن المتحرك في الحس ومن انتفاء الدائرة حيث الزموهم اياه بانه على تقدير تركيب الدائرة من الاجزاء فاما ان يتلاقى ظواهر تلك الاجزاء كما يتلاقى بواطنها فيكون مساحة ظاهر الدائرة من الاجزاء فاما ان يتلاقى ظواهر تلك الاجزاء كما يتلاقى بواطنها فيكون مساحة ظاهر الدائرة كمساحة باطنها فاذا احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى كان حكمها مثل حكمها فيكون باطن المحاطة كظاهر المحيطة لتساويه مع ظاهرها المساوي لباطن المحيطة المساوي لظاهرها وهكذا يجعل الدوائر بعضها محيطا ببعض الى ان يبلغ دائرة تساوي منطقة الفلك الاعظم فيلزم تساوي صغيرة جدا مع عظيمة لا اعظم منها واما ان لا يتلاقى في ظواهر تلك الاجزاء مع تلاقيها في بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقية او فقد يقرر هكذا اما ان يكون بازاء كل جزء من المحاطة جزء من المحيطة فيلزم مساواتها او يكون بازاء بعض الاجزاء ازيد من جزء فيلزم انقسام الجزء وبالجملة يلزم منهم انتفاء الدائرة بل انتفاء الاشكال المسطحة مطلقا كما قيل لجريانه لتقريبه في المضلعات ايضا كما لا يخفى لكثرة اضلاعه وعدم انفراج زواياه بحيث لا يظهر عند الحس ويلتبس بدائرة حقيقية وقد نوقش بان شرط صدق الاحساس ينبغي ان يكون على قدر يمكن للقوة الحاسة ادراكه كما في الذرات المبثوثة والاصوات الخفيفة فلعل المقادير كذلك واورد عليه ان المقدار ان كان اصغر من الجزء لزم انقسام الجزء والا فكيف يرى الجزء ولا يرى ما هو مساوله او اكبر الا يتوهم ان يمنعوا كون الجزء الواحد محسوسا الا انا نقول يكون مجموع المقادير محسوسا كمجموع الاجزاء فتامل ثم ان الشيخ في الشفاء الزمهم وجود الدائرة بانه اذا فرض الشكل المربع مستديرا مضرسا وكان موضع سنه اخفض من موضع حتى اذا طبق طرفا خط مستقيم على نقطة تفرض وسطا وعلى نقطة في المحيط في موضع كان اطول ثم اذا طبق على الجزء المركزي وعلى الجزء الذي ينخفض من المحيط كان اقصر امكن ان نتمم قصره بجزء او اجزاء فان كان زيادة الجزء لا تسويه بل يزيد عليه فهو ينقص عنه باقل من جزء وان كان لا يتصل به بل يبقى فرجة فليبدأ في الفرجة هذا التدبير فاذا ذهب الانفراج الى غير النهاية بزوال الفرج انقسام بلا نهاية وهذا خلف على مذهبهم وقد

وكذا الزموه وقالوا ان البصر يحكم في الدائرة بانه شكل مضرس لكثرة الاضلاع يشبه الدائرة حسا

بقاء الباقي انا اذا فرضنا خطا مستقيما محدودا كالمركب من خمسة اجزاء مثلا وابتنا احد طرفيه وادرنا الطرف الاخر الى ان عاد الى موضعه الاول فلا محالة يحصل سطح مستو محاط بالخط المستدير بحيث يكون قد مر كل من اجزائه الى موضع الطرف الثابت على التوالي فلو كان هناك تفريق بمعنى كثرة الاضلاع والزوايا يلزم كون بعض اجزائه الى موضع الطرف الثابت بعضها بعد هذا خلفا ويعني كثرة الخلل والفرج وهو ايضا مح والا يلزم الطفرة اعني عدم موافاة الخط المذكور في حركته جميع اجزاء المسافة وبطلانها مسلم عندهم واما ما ذكره شارح المقاصد من ان فرض حركة الخط المذكور على الوجه المذكور محض توهم لا يقبله اسكان المفروض فضلا عن تحققه ولو سلم فانما هو على تقدير ... فمنها انه مدير واما على تقدير تركبهما من الاجزاء التي لا تتجزى فهو ممنوع ثم انه الى الحا فلا يخفى كونه مكابرة محضة كيف والعقل يجزم بامكانه للشيء نفس الامر مع قطع النظر عن كون الخط متصلا اولا هذا وبما فرغ المصنف عن ابطال الجزء والزام المفاسد اراد ان يشير الى الاجوبة عن حججهم انا النقطة موجودة كما بينا من وجود الاطراف فيقع في نفرض كرة حقيقية تماس سطحا مستويا فيقتضيها هما موجودان بالضرورة فكذا مماسها ممكن بالضرورة فما به المماسة موجود بالضرورة اذ لا يعقل التماس بمعدوم وهو غير منقسم والا فهو خطا وسطح ولا ينطبق على السطح المستوي فهو مستقيم ان كان خطا او مستو ان كان سطحا فلا يكون المفروض كرة حقيقية لاستحالة ان يوجد على محيطها خط مستقيم او سطح مستو بالضرورة فهو نقطة وهي انها جوهر ثبت المط وان كانت عرضا فمحلها ان كان منقسما لزم انقسام النقطة لان الحال في المنقسم لابد ان يكون منقسما وهو غير منقسم هو المط والجواب ان الحال في المنقسم من حيث هو منقسم يجب ان يكون منقسما واما الحال في المنقسم لا من حيث هو منقسم بل من حيثية اخرى كالتناهي او التماس فلا يجب انقسامه وحلول النقطة من هذا القبيل والى هذا اشار بقوله والنقطة عرض قائم بالمنقسم باعتبار التناهي وانما اكتفى بذكر التناهي لان التماس ايضا باعتبار التناهي كما لا يخفى ان الحركة موجودة لا محالة فوجودها يجب ان يكون في الحال لا في الماضي لمضيه ولا في المستقبل لانه لم يوجد بعد فهي امر معتد وان فهي غير منقسمة والا لزم سبق احد جزئيها على الاخر لكونها غير قار الذات فلم يكن ما فرض موجودا بتمامه هف حم منطبقة على المسافة وهو ط فالمسافة جزء الحركة في الحال الجزئين وهو المط والجواب من وجهين الاول لا نم ان الماضي والمستقبل معدوما مطلقا بل في الحال فلا يلزم من نفي وجود الحركة في الحال نفي وجودها مطلقا والى ما اشار بقوله والحركة لا وجود لها في الحال فلا يلزم من نفيها مطلقا وهذا الجواب ظاهر في الابتناء على وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج والمشهور من مذهب الحكماء والظ من كلام الشيخ في الشفاء هو نفيها وسيأتي تحقيق الامر في مبحث الا... ان شاء الله العزيز فالوجه الثاني اما لا نم ان الحركة التي ادعيتم بها الحركة بمعنى القطع التي هي المنطبقة على المسافة فلا يلزم من وجودها وعدم انقسامها وجود الجزء الذي لا يتجزى في المسافة ويمكن حمل كلام المص عليه بارادة ان الحركة التي استدل الخصم بها اعني المنطبقة على المسافة لا وجود لها في الخارج فلا وجود لها في الحال ولا يلزم من ذلك نفي الحركة مطلقا لكون الحركة بمعنى التوسط غير المنطبقة على المسافة موجودة فيكون في الكلام استخدام وعلى هذا يكون جوابا عن نقض الحركة ايضا هذه الحجة وهو ان الحركة ان لم توجد

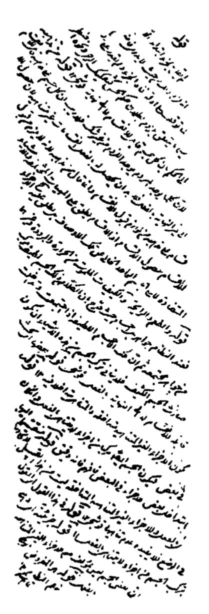
لانه نقيض لفظ الحركة بمعنى والضمير الراجع فيه بمعنى آخر ١٢

في الحال لم يوجد اصلا لان الماضي كان حالا او المستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود للحركة فيما
هو حال فلا وجود لها في شيء من الازمنة ولا شك في عدم انطباق الوجه الاول من الجواب على هذا التقرير الثاني ان
الان اي المسمى بالحال والحاضر من الزمان موجود الا لم يكن الزمان موجودا اصلا لكون الماضي والمستقبل
معدومين كما مر وغير منقسم لما مر في الحركة والحركة الواقعة فيه ايضا غير منقسمة وكذا المسافة المنطبقة هي
عليها فيلزم وجود الجزء سواء كان الان موجودا في الخارج او لا فلا فائدة في اخذ وجوده في الدليل ولا يستقيم
الجواب بمنع تحقق الان في الخارج قلنا الان اذا لم يكن موجودا في الخارج ولا يكون جزءا من الزمان الموجود
فيه لم يلزم من وقوع الحركة فيه اذ الان من حيث هو ان ليس من الزمان ورب انه وجود الحركة بل نقول
نوجودها انما هو الزمان فاذا ثبت ان الموجود من الزمان ليس الا الان ثبت بما هو صريح في الحركة من
الزمان انما هو الان لكونه هو الزمان الموجود لا لكونه انا فاخذ وجود الان انما ليصير جزءا من الزمان
الموجود المعتبر في الحركة عند الخصم فليتفطن والجواب ان الان لا تحقق لها خارجا ولا ينقسم الزمان اليه
اصلا بل انما ينقسم الى الماضي والمستقبل بحسب الفرض والمراد بالان هو الفصل المشترك بينهما كالنقطة
المفروضة في وسط الخط ولا يلزم من عدم تحقق الان في الخارج عدم تحقق الزمان فيه كما لا يلزم من عدم
تحقق النقطة المذكورة في الخارج عدم تحقق الخط فيه واما لزوم عدم تحقق الزمان من انحصاره في
الماضي والمستقبل المعدومين فالجواب عنه اما من كونهما معدومين فالجواب عنه الخ من كونهما معدومين
في الحال لا مطلقا او بمنع وجود الزمان الممتد الذي بازاء الحركة بمعنى التوسط ولو قررت هذه الحجة الثانية
ثانيا وهو انه لو لم يكن الزمان موجودا لان الماضي كان حالا او المستقبل سيصير حالا والفرض انه لا
لما هو حال فيقرر الجواب عنه انا لا نسلم ان الماضي كان حالا او المستقبل سيصير حالا اذ الحال مما لا تحقق
له في الخارج كما عرفت ثم اعلم لما استدلوا بوجود الحركة على وجود الجزء اراد المصنف ان يشير الى ان هذا عجيب
لان وجود الجزء ينفي وجود الحركة فكيف يستدل به عليه فقال ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى لم يكن موجودة
بيان ذلك انه على تقدير تركب المسافة من الاجزاء التي لا تتجزى فالمتحرك من جزء الى جزء يليه اما ان يتصف بالحركة
حال كونه في الجزء الاول وهو باطل لانه لم يأخذ بعد في الحركة او حال كونه في الجزء الثاني وهو ايضا باطل لانه
قد انتهت الحركة ولا واسطة بينهما ليتصف بالحركة هناك لا يقال يوصف بالحركة في اول زمان حصوله
في الجزء الثاني فان الحركة عندهم هو كون الاول في المكان الثاني لانا نقول الحركة التي استدلوا بها على
وجود الجزء هي الحركة المتصلة القابلة للقسمة الى الاجزاء غير قارة على سبيل التجدد لا الحركة التي هم قائلون
بها الا ترى انهم اخذوا عدم الفرق في دليلهم فليتدبر ثم لا يخفى ان حق الكلام كان ان يقول لو تركبت
المسافة مما لا يتجزى لم تكن الحركة موجودة وذلك لان الموجب لانتفاء الحركة انما هو تركب المسافة سواء
كانت الحركة ايضا مركبة او لا كما ظهر من تقرير الدليل لكنهم لما استدلوا باثباته ما لا يتجزى في الحركة على
اثباته ما لا يتجزى في المسافة وجعلوا تركب الحركة مما لا يتجزى دليلا على تركب المسافة وضع المصنف الدليل
موضع المدلول عليه والمراد هو ما ذكرنا هذا واعلم ان القول بتركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى
ينقسم الى قولين الاول القول بتناهي تلك الاجزاء وهو مذهب جماعة من الاقدمين واكثر المتكلمين

الثاني

الثالث القول بعدم تناهيها وهو مذهب طائفة الحزمى من الاقدمين والنظام من المعتزلة وهو وان لم يقل بالجزء ابتداء لكنه قال بقبول الجسم للانقسام لا الى نهاية لكن لما كان من مذهبه ان حصول الانقسام من لوازم قبول الانقسام زعم ان جميع الانقسامات التى لا نهاية هى حاصل فى الجسم بالفعل وصرح بان الجسم امتنع حصوله فيه فيكون اجزاءه غير قابلة للانقسام فيناسبه ولما كان هذا رأياً حسنا والمشهور من مذهبه فى الجسم وان كان كونه مركبا من اللون والطعم والرايحة وما اشبه ذلك من الاعراض الا ان هذه عنده جواهر لا اعراض بخلاف مثل الاكوان والاعتقادات والالام واللذات وما اشبه ذلك فلما فرغ المصنف من تفصيل مذهب القائلين بالجزء من حيث هو جزء اراد نقض القائلين به من حيث عدم تناهى الاجزاء فقال والقائل بعدم تناهى الاجزاء التى لا يتجزى فى الجسم يلزمه مع ما تقدم من المفاسد المترتبة على القول بالجزء من حيث هو جزء النقض بوجود المؤلف مما يتناهى فى ضمن كل جسم فان الجسم اذا كان مؤلفا من اجزاء لا يتناهى امكننا اعتبار اجزاء متناهية منها فى الجهات الثلث بحيث يكون المؤلف منها طولا وعرضا وعمقا متناهيا ولا شبهة فى كونه كذلك موجودا لان المؤلف من الغير المتناهى موجود كما هو المفروض ولا يخرج اعتبار اجزاء متناهية من جملة الغير المتناهية الموجودة عن كونها موجودة فان قيل سبحان ان النظام قائل بالتداخل وهو وان لم يحك القول بتداخل جميع اجزاء الجسم لكان الحجم لا محالة لكن يمكن ان يقول بان كل واحد من تلك الاجزاء المتناهية مؤلف من اجزاء غير متناهية متداخلة بعضها فى بعض قلنا هو انما وقع فى القول بالاجزاء الغير المتناهية لضرورة القول بقبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية كما مر فلا بد ان يكون تلك الاجزاء الغير المتناهية بحيث يكون الجسم منقسما اليها بالانقسام المقدارى لمسلك تم لكون الاجزاء متباينة فلا يتفعه كون كل من تلك الاجزاء المتناهية مؤلفا من اجزاء غير متناهية ثم فان قيل لا يلزم النظام سوى ان يكون كل جزء منقسما الا ان لا يكون هناك جزء غير منقسم اصلا لما مر من انه انما وقع فى هذا القول لضرورة القول بقبول الجسم لانقسامات لا غير المتناهية كما هو مذهب الحكماء والجسم انما يقبل هذه الانقسامات كلها اى بحيث يكون كل جزء ابتغى قابلا للقسمة ولا ينتهى الى جزء لا يكون قابلا للقسمة ولا ينتهى الى جزء يكون قابلا للقسمة فكل انقسام هو عند الحكماء بالقوة يكون عنده بالفعل فكل جزء من تلك الاجزاء يكون منقسما بالفعل الى اجزاء غير متناهية فلا يتم النقض بالمؤلف منها قلنا وجود الوحدة الحقيقية ضرورى فى كل كثرة اذ لا يتصور الكثرة من دون وحدة كل فان الواحد المنقسم بالفعل يكون كثيرا فى الحقيقة لا واحدا فكل كثرة لا بد ان ينتهى الى واحد لا ينقسم بالفعل بالضرورة فيعتبر المؤلف من تلك الاحاد فيتم النقض لا محالة فانا انقض الموجبة الكلية اردنا الكلية وتعيين المؤلف من الاجزاء المتناهية لانه يحصل ح سالبة جزئية هى نقيض الموجبة الكلية فلو اردنا الكلية وتعيين لنا لبعض من الاجزاء المتناهية لكل جسم قلنا هذا الجسم المؤلف من اجزاء متناهية له حجم متناه ولاجزاء متناهية حجوم من الاجسام له حجم متناه لتناهى الابعاد واجزاء غير متناهية كما هو المفروض ولما كان ازدياد الحجم بحسب ازدياد الاجزاء لا محالة وجب ان يكون نسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن الاولى نسبة متناه الى متناه والثانية نسبة متناه الى غير متناه فيلزم ان يكو

اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل فلم قال القول بالجزء الذى لا يتجزى لانه لما كان كل انقسام ممكن فى الجسم حاصلا فيه بالفعل فلا يكون من الانقسامات حاصلا فى الجسم



نسبة

نسبة المتناهي الاجزاء هذا معنا قوله الى المتناهي كنسبة المتناهي الى غير المتناهي وهو محال فيجب ان يكون
كل جسم متناهي الاجزاء وهذا معنى قوله وبعضه في التعليم الى التناسب فان قيل نسبة الجسم الى الجسم نسبة مقدارية
ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة عددية فلا يجب اتحاد النسبتين لما تقرر في موضعه من ان نسبة المقدار
الى المقدار قد يكون نسبة صمية لا يوجد مثلها بين الاعداد وهي التي بين مقدارين لا يوجد لهما
عاد مشترك فاذا نقص الاقل الثاني من الاقل الاول يبقى اقل من الاقل الثاني واذا نقص الاقل الثالث
من الاقل الثاني يبقى اقل من الثالث وهكذا الى غير النهاية لان المقدار قابل للانقسامات الغير المتناهية
فيتصور فيه ذلك بخلاف الاعداد ضرورة انتهائها الى الواحد قلنا النسبة المقدارية انما يجوز كونها
مخالفة للنسبة العددية اذا كانت المقادير متصلة واما اذا كانت مؤلفة من الاجزاء فلا مخالفة بينهما
اذ لا يتحقق مقدار حقيقة بل يكون كل مقدار مؤلفا من الاجزاء فيكون عدد الاشتماله على
واحد بعد واحد كالعدد بلا فرق وهو الجزء لكونه المفروض انه باز دياد الاجزاء يزداد الحجم فيكون بنقصانها
بنقص الحجم لا محالة لو تنزلنا عن ذلك وفرضنا كون المقدار مقدارا حقيقة نقول قد تبين ان قليدس
في الشكل الخامس من المقالة العاشرة من كتاب الاصول ان نسبة مقدار الى مقدار قد يكون نسبة
عدد الى عدد وذلك اذا كان المقداران متشاركين والتشارك في المقادير هو ان يكون لها مقدار
واحد يعدهما فعلى تقدير تركب المقدار من اجزاء لا يتجزى يكون كل مقدارين متشاركين لان الجزء
الواحد يعدهما لا محالة سواء كان له مقدار في نفسه او لم يكن لما مر من انه بازدياد الاجزاء يزداد المقدار
وبنقصانها ينقص فيكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة عددية لا صمية لا يوجد الا في المقادير وظهر من
هذا على ما قال المحقق الدواني انه لو كان المقدار مركبا من الاجزاء التي لا يتجزى لم يتحقق النسبة الصم
فتحقق النسبة الصمية بين المقادير دليل آخر على عدم تركبها من الاجزاء التي لا يتجزى ويلزم ايضا
لحوق السريع البطيء لان السريع اذا قطع جزءا قطع البطيء ايضا جزءا اذ لا اقل من الجزء وهو لا يمكن الا بتخلل
السكنات كما يقول به القائل بتناهي الاجزاء فظهر اختصاص هذا الوجه بابطال مذهب النظام في
عدم جريانه فيما اذا كانت الاجزاء متناهية كما توهم الشارح القوشجي فيلزم ان لا يلحقه ابدا وايضا يلزم
ان لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها
الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى ما لا نهاية له فامتنع قطعها الا في زمان غير متناه وقد اورد مثل
هذين الوجهين على مذهب الحكماء من القول بقبول الجسم للانقسام الغير المتناهي بالقوة ايضا
ولما فرغ عن ايراد الالزام على النظام اشار الى دفع ما تفصى عنها وهو التزام التداخل لدفع برهان
التناسب بمنع كون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء لمكان تداخل الاجزاء بعضها في بعض
والتزام الطفرة لدفع الالزامين الاخيرين وهي في اللغة الوثبة يقال طفر يطفر طفرا والمراد هنا انتقال
المتحرك من جزء من المسافة الى جزء آخر منها من غير ان يحاذي الاجزاء التي بينهما وقد يعبر عنها بترك المحاذاة الاولى
فاشار الى دفعهما بقوله والضرورة قضت ببطلان الطفرة والتداخل على سبيل نشر اللف من غير ترتيب
كذا اعني حمل التداخل على دفع برهان التناسب وحمل الطفرة على دفع الالزامين الاخيرين في شرح العلامة

والشرح القديم هو غيرهم وقال المحقق الشريف لما شنهوا الزم النظام الطفرة دفعا لالزام امتناع الحركة

البتة وعلى البطىء والزموا التفاضل لالزام امتناع قطع المسافة المتناهية من اجزاء موجودة غير متناهية

كذلك الزمان المتناهي ففي مقابل اجزاء المسافة والزمان في زمان متناه قطعها متوقف على قطع نصفها

وهذا انسب ببيان كلام المتن الا ان النزام الطفرة لما كان كافيا لدفع الالزام من جعل الشارح

النزاع التداخل راجعا الى دفع برهان المناسبة انتهى فان قيل لا حاجة للنظام الى الالتزام

مكابرة الطفرة بل يكفيه ان يقول كما ان المسافة والزمان معا يمكن قطعها فيه وهذا كما ان القائلين

المعتبر يحتمل عند الفلاسفة الانقسام الى غير النهاية ولا يمنع قطعها في زمان متناه مع ان

قطعها يتوقف على قطع نصفها ونصف نصفها الى غير النهاية وذلك لان كل من المسافة والزمان

كذلك التأمل هذا الالتزام يرد عليه ان الزمان ايضا لا فرق بين المسافة والزمان عنده في الاشتمال

على اجزاء غير متناهية بالفعل فالزمان لا يمكن الانتقال من مبدء الى منتهاه كالكون في الغداة

الى الكون في المساء لتوقفه على انقضاء الزمان الذي بينهما وهو غير ممكن على اجزاء غير متناهية

بالفعل ووجوب الموافاة مع كل جزء منها وقياس على مذهب الحكماء والاشتباه بين الحكماء

بين القوة والفعل هذا لكن يمكن ان يجاب ان الالتزامات المتفرعة على القول بفعلية الانقسامات

الغير المتناهية واما اذا كانت متداخلة على سبيل التضعيف نصف المنتصف ونصف نصف النصف

وهكذا الى غير النهاية فلا يلزم ذلك اصلا فانا اذا قسمنا ذراعا الى نصفين اعني الى ربعين فاذا

الى نصفين ومقسمنا نصفا الى نصفين اعني الى ثمنين وهكذا فيكون الثمن مثلا داخلا في الربع

لا معموما اليه ليصير الحاصل من الانضمام ربعا وثمنا بحسب المقدار بل مقدار مجموعهما هو مقدار

الربع فيكون المقدار الحاصل من انضمام مجموع الاجزاء وان فرضت غير متناهية هو مقدار الجسم الذي

لا ان بد منه فلا يلزم شيء من تلك المفاسد فان قلت تلك الاجزاء ليست متداخلة فقط بل هي اجزاء

متباينة ايضا وهي النصف الباقي ونصف النصف الباقي وهكذا الى غير النهاية قلت نعم لكنها متناقصة

والاجزاء المتناقصة الغير المتناهية لو كانت متباينة لا يزيد بعضها الى بعض مقدار غير متناه

كما نقله بعض الافاضل عن بعض العلماء الا يرى ان اجزاء كل واحد من نصفي الذراع لا يزيد الا

مقدار نصف الذراع ومجموع الاجزاء بين لا يزيد الا مقدار الذراع لا اختلاف بد منه فكونها متباينة

لا ينفع في ذلك بعد لكون كل منها على سبيل التناقص وانما ينفع في ذلك لا على غيره مقدار

المجموع غير متناه كون الاجزاء متناهية ومتزايدة كيف ولو كان كذلك لا يعني لو كان الاشتمال

على الاجزاء الغير المتناهية المتباينة ولو كانت متناقصة مستلزما لعدم تناهي المقدار لزم ذلك

على تقدير اتصال الجسم ايضا فان منشأ زيادة المقدار على انضمام المقادير بعضها الى بعض

وهو ظاهر لا استناد لها وهو موجود في الاجزاء الفرضية على ما قال بعض الافاضل فيه نظر لان

على تقدير اتصال الجسم يكون عدم التناهي بالمعنى اللايقفي وفيه جوابان ليس هنا لا غير متناه

بالحقيقة بل اطلاق غير المتناهي عليه انما هو باشتراك الاسم واما ما نحن بصدده ففيه من اين الا

العقل لمتناهيتها العدد سواء كانت متزايدة او متناقصة مقدار جميعها غير متناه لان المتناقص اذا عبر من الجانب الآخر مبدوح بصير متناهية بحاذا عرضه هاذ التفصيل ابطال المذهب لنظام ومما يبنا من بيان امتناع خروج جميع الانقسامات الغير المتناهية الى الفعل ثم انه قد نقل ان النظام استدل على محقق الطفرة مما توهم من ان مما يحدث في الدلو ولا يحرم بمقولة فانه انما يلزم ذلك لو كانت حركة الكلاب والدلو متساويين في السرعة والبطوء وليس كذلك فان حركة الدلو اضعف حركة الكلاب فالحاصل انما بحركة بجذبنا وجذبه لو تدبرنا هذا لما وقع المصنف عن الكلام في الامرين الذين يتوقف عليها تحقق ماهية الجسم اعني نفي الجزء الذي لا يتجزى وابطال الطفرة بطل مذهب جمهور المتكلمين والنظام وثبت ان كل ما هو متحيز بالذات فهو قابل للقسمة والتجزي لا عند ولو وهما اراد بيان الامر الثاني منهما وهو ان كلما يقبل الوهمية فهو قابل للقسمة الانفكاكية فهو لذاتها وان امتنع حصول الانفكاك لمانع خارجي ليبطل المذهب المنسوب الى محمد بن زكريا الطبيب فقال والقسمة بانواعها اشارة الى ان القسمة الى الاجزاء المتباينة بالوضع على انواع بيان ذلك ان الانقسام والانفصال اما بحسب الخارج واما بحسب الذهن والقسمة الخارجية اما بحيث يؤدي الى افتراق الاجزاء وهي القسمة باختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في الجسم الابلق والقسمة الذهنية اعني ما لا يكون هناك انفصال بحسب الخارج بل انما يحصل بحسب الذهن انفصالية اما ان يكون بسبب عامل يحمل الذهن على ذلك الفرض وهي القسمة اختلاف عرضين غير قارين كالتماس او محاذاتين واما ان لا يكون بسبب عامل فاما بحيث ينتهي الاجزاء بان يتبين الذهن الى ما يصل اليه ذلك هي القسمة الوهمية او لا ينتهي بل بان يفرض الذهن ان في المقسوم شيئا دون شيء من غير ان يتبين اليهما بهذا وذلك هي القسمة الفرضية وهذا معنى قولهم ان القسمة الوهمية ما يكون بحسب التوهم جزئيا والفرضية ما يكون بحسب فرض العقل كليا وكثيرا ما يطلقان بمعنى واحد وقد توهم ان القسمة باختلاف عرضين بسيطا من القسمة الانفكاكية مستدلا بان محل البياض مغاير لمحل السواد وان حينئذ اسم الابيض اختلافا عرضين القارين لا يوجب انفكاكا في الخارج انا اوجب انفصالا الاجزاء على مغايرة خارجية لكن ذلك اعم من الانفكاك واختلاف العرضين الغير القارين اعني الاضافيين لا يوجب انفصالا الاجزاء وهذا التوهم انما نشأ من النظر في كلام الشيخ حيث قال ان اختلاف الاعراض يوجب انفصالا الا بالفعل وحيث ذكر القسمة باختلاف الاعراض في الاشارات في مقابلة القسمة الوهمية والفرضية وشيء من ذلك لا يدل على ما ذكره فان الانفصال في الخارج اعم من الانفكاك قال المصنف في شرح الاشارات ان الانفصال اما ان يكون مؤديا الى الافتراق او لا يكون والثاني يكون اما في الخارج او في الوهم مثال الاول ما بالفك والقطع ومثال الثاني ما باختلاف عرضين قارين ومثال الثالث ما بالوهم انتهى ولا يخفى ان المراد بالوهم ما يشمل الفرضية والوهمية ثم انهم قسموا القسمة الانفكاكية الى ما يكون بالة نفاذة وسموه كسرا وهو يشمل الخرق ايضا بحسب الاختلاف الاصطلاحي وبالجملة فالاقسام الاولية للقسمة هو ما اشتمل عليه كلام شرح الاشارات المنقول انفا اعني الانفكاكية وما باختلاف عرضين قارين وما بحسب الوهم بالمعنى الاعم وذهب الطبيب بقوله بقبول تلك الاجسام الصغار لجميع انواع القسمة ما عدا الانفكاك لكن لا سبيل الى ان الانواع باسرها

من الجانب الآخر تكون منزلته
فقيل انه انما يكون كذلك لو لم يكن
ان ينبعث مع

قطعا والجيا لا يكون
كذلك وسموه

يحدث في المقسوم اشبهة يساوى طباع كل واحد منهما طباع المجموع وكذا طباع الجزء الخارج الموافق للمجموع في الماهية المنفك عنه في الوجود وذلك اعنى تساوى طباع الكل يوجب ان يجوز على الجزئين المفروضين في المقسوم ما يجوز على الجزئين المنفكين اعنى المقسوم والخارج الموافق من الانفكاك الرافع للوحدة الاتصالية جوازا ذاتيا وان امتنع ذلك الانفكاك بسبب عارض خارج عن الذات كالصغر والصلابة او غير ذلك وهذا معنى قوله وامتناع الانفكاك لعارض لا يقتضى الامتناع الذاتى فجواز القسمة الوهمية ملزوم لجواز القسمة الانفكاكية وههنا شبهة مستصعبة معروفة بشبهة الفطرى والطارى وهى ان الانفكاك الواقع بين الكل والجزء الخارج الموافق انفكاك بحسب الفطرة وما يفرض بين جزئى المقسوم انفكاك طار بعد ما كانا متصلين في بدو الفطرة ولا يلزم من وقوع الانفكاك بين فردين من افراد طبيعة واحدة في ابتداء الفطرة جواز طريان الانفكاك عليهما بعد ما خلقا متصلين نعم يلزم جواز ان يخلقا ابتداء منفكين فهو لا يستلزم جواز طريان الانفكاك عليهما وقد اجاب بعض الاعاظم عن هذه الشبهة بان القسمة المقدارية مطلقا هو تحويل وجود واحد الى وجودين لكون الوحدة الاتصالية مساوقة للوحدة الشخصية فكما ان طبيعة الشئ الواحد تابى في الفطرة الثانية عن ان يتوارد عليه الوحدة والتعدد المقدارى مع بقاء الوجود الشخصى بحاله بالبديهة فكذلك تابى في الفطرة الاولى عن ان يتردد بين ان يقبل الوجود الواحد والوجود المتعدد فان البديهة لا يفرق في استحالة توارد الوجودين على الشئ الواحد بين التوارد الابتدائى والتوارد الطارى فلو لم يجز هذا يجب ان لا يجوز ذلك بالبديهة شبهة اخرى كون قبول القسمة الوهمية ملزوما لقبول القسمة الانفكاكية منقوض بالزمان فانه عندهم مقدار متصل قابل للانقسام الوهمى دون الخارجى والجواب ان الزمان من حيث طبيعته المقدارية لا يابى قبول القسمة الانفكاكية بل ابائه عنه انما هو من جهة خصوصيته الذاتية ومن جهة امتناع طريان العدم عليه على ما زعموا والحاصل ان المانع عن الانفكاك في الزمان امر خارج عن الطبيعة المقدارية المطلقة وهو خصوصية ذات الزمان فامتناع الانفكاك هنا ليس لذات المقدار فلا ينافى الامكان الذاتى وايضا من جهة وجوب اتصال الحركة التى هى محله على الدوام والاستمرار فان قلت هم صرحوا بان وجوب اتصال الحركة انما هو لكونها محلا للزمان وحافظة له فكيف يجعل وجوب اتصال الزمان لاجل علة له في نفس الامر كيف وجوب اتصال الحركة لكونها موضوعا للزمان يجب ان يكون متقدما على وجوب اتصال الزمان بالطبع فلا يمكن ان يكون معلولا له ومتاخرا عنه بل وجوب اتصال الحركة انما هو من قبل النفس التى تعلقت بتدبير جرم حاملها هذا ثم ان قيل لعل تلك الاجسام الصغار منها الفردية فلا يلزم من قبول بعضها الانفكاك قبول جميعها ولو بنى على قبول كل منها بنفسه لتوافقها بالطبع على ما مر في المقصد الاول كان جملة عن مقصد في بيان تحقيق ماهية الجسم قلنا قد ثبت في موضعه ان طبيعة الاجسام الجوهرية طبيعة واحدة محصلة نوعية فيجب كون مقتضاها واحدا في جميع الافراد بحسب تلك الطبيعة الواحدة وان اختلفت بسبب العوارض الخارجية قال الشيخ في الشفاء الجسمية المشتركة بين الاجسام ما هى طبيعة نوعية لان جسمية ما اذا فارقت جسمية اخرى كان ذلك الاختلاف لاجل ان احديهما حارة وتلك

وجوب اتصال الحركة قلت وجوب اتصال الزمان انما جعل دليلا على وجوب اتصال الحركة

بائدة وان اهبها المادة الطبيعة فلكية والاخرى لها طبيعة عنصرية الى غير ذلك وهذه كلها امور
خارجة عن طبيعة الجسم فان الجسمية امر موجود فى الخارج والطبيعة الفلكية مثلا موجود اخر فقد انضاف
هذه الطبيعة فى الخارج الى تلك الطبيعة فالاختلاف بين الجسميتين انما هو بامور خارجة عنها منضافة
اليها بحسب الخارج بخلاف المقدار مثلا فانه ليس شيئا محصلا فى نفسه ما لم يتنوع بكونه خطا او سطحا
اذ ليس المقدارية موجودة والخطية والسطحية موجود اخر ينضم اليها فى الخارج بل الخطية نفسها هى
المقدارية المجهولة تحليلها فالمقدار المطلق لا يوجد فى نفسه بل ما لم يتحصل بفصول منوعة لا يوجد فانما
مغايرة انتهى ومنع ايضا ان التخالف فى الجسمية بامور لا يوجد بين الجسميتين فى تلك الامور الخارجة عنها
المنضافة اليها بحسب الخارج يجوز ان يكون جسمية الفلك منضمة فى الخارج الى الطبيعة الفلكية
مخالفة فى الحقيقة لجسمية العناصر المنضمة فى الخارج الى الطبيعة العنصرية ويكون مطلق الجسمية
عرضا عاما او طبيعة جنسية مشتركة بين الجسميتين المتخالفة الحقيقة كما اورده المحقق الشريف عليه
مدفوع بالتامل الصادق فقد بطل مذهب جمهور المتكلمين والنظام وثبت ان الجسم المحسوس
المشاهد غير هذا المجموع بالذات بطويل العريض العميق وعند المعتزلة والاقدمون بذلك عند
الاشاعرة الجسم هو الجوهر المنقسم مطلقا فاقل ما يتركب منه الجسم عندهم جزءان وعند جمهور المعتزلة
ثمانية اجزاء فانهم قالوا اذا انضم خطان حصل سطح واذا انضم سطحان حصل جسم ومنهم من قال انه
وضع خط على خطين متقاطعين فى جهة اجزاء حصل جسم من ستة اجزاء وقال بعضهم بحصوله من اربعة اجزاء
بنا المعنى فى الجهات الثلث وعرفه الحكماء بالجوهر القابل للابعاد الثلثة واراد واما يمكن ان يفرض
فيه خطوط ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم قال المحقق فى شرح الاشارات هو الجوهر الذى يمكن فيه
فرض الابعاد الثلثة اعنى الطول ان يفرض وان لم يقبل ان يوجد لان تلك الابعاد ليس بحسب ان يكون
موجودة فيه كما فى الكرة والاسطوانة وان وجدت فيه كما فى المربع وليس الجسمية بحسب تلك الابعاد
الموجودة فيه بالفعل بل كل جسم يوجد فلا شك انه يفرض فيه ابعادا معينة محدودة الى غايات
واطراف معينة والجسمية ليست باعتبار تلك الابعاد المعينة المفروضة فيه بالفعل فربما تزول و
تتبدل وبقى الجسمية الطبيعية بعينها انما الجسمية وصورها هى الاتصال المصحح لفرض ابعاد مطلقة
لا يتبدل اصلا وان تبدلت الابعاد المعينة هى الاتصال المصحح لفرض ابعاد مطلقة وايراد عبارة
الامكان لان مناط الجسمية ليس فرض ابعاد بالفعل حتى يخرج الاجسام عن الجسمية بان لا يفرض
فيه الابعاد بالفعل بل مجرد امكان الفرض وان لم يفرض فيه اصلا انتهى فتدبر ليظهر لك ان المراد
من الامكان ههنا هو الامكان فى نفس الامر ومن الفرض هو التجويز العقلى فلا يرد ان قيد الفرض
غير مفيد مع قيد الامكان لانه يدخل ح ما قصد اخراجه من الجواهر المجردة لان فرض الابعاد الثلثة
فيها ممكن وان كان المفروض محالا كما توهمه الشارح القوشجى ثم المحقق انما التعريف المذكور حد للجسم
عند الحكماء كما صرح به المحقق فى شرح الاشارات حيث قال وقد نبهنا ان اصل الشارح حده المذكور
اما اولا فبان الجوهر ليس جنسا لما تحته واحال بيانه على سائر كتبه واما ثانيا فبان قابلية الابعاد ليست

يفصل لانها لو كانت وجودية لكانت عرضا اذ هي نسبية ما ويلزم من كونها عرضا احتياج محلها الى قابلية اخرى لها وانتهى يلزم ان يكون الجسم ... ما يعرض والجواب عن الاول انه انما ابطل كون الجوهر

جنسا في كتبه بان اخذ مكان الجوهر الموجود لا في موضوع وابطل كونه جنسا وهو لازم من لوازم الجوهر

ولا شك في ان لازم الجسم لا يكون جنسا وعن الثاني انه ابطل كون قابلية الابعاد فصلا وهي ليست

بفصل لانها بل الفصل هو القابل للابعاد المحمول على الجسم وهو شيء ما من شانه قبول الابعاد

وظهر انه في هذا السر بيف مغالطة انتهى كلام المص لكن الشيخ قال في الهيات الشفا وقد جرت العادة

بان يقال ان الجسم جوهر طويل عريض عميق ثم قال بعد ما بين المراد من الطول والعرض والعمق

وانها هي الابعاد الثلاثة وانها لا يجب ان يوجد بالفعل في الجسم بهذه العبارة فبين من هذا انه

ليس يجب ان يكون في الجسم ثلثة ابعاد بالفعل على الوجوه المفهومة من الابعاد الثلاثة حتى يكون

جسما بل معنى هذا الرسم للجسم هو الجوهر الذي يمكنك ان تفرض فيه بعدا كيف شئت ابتدا فيكون

المبتدا هو الطول ثم يمكنك ان تفرض ايضا بعدا آخر مقاطعا لذلك البعد على قوايم فيكون ذلك

البعد الثاني هو العرض ويمكنك ان تفرض بعدا عموديا بهذه الصفة غير هذه الثلثة وكون الجسم

بهذه الصفة هو الذي يشار لاجله الى الجسم بانه طويل عريض عميق كما يقال ان الجسم هو المنقسم

في جميع الابعاد وليس يعني به انه منقسم بالفعل مفروغ منه بل على انه من شانه ان يفرض فيه هذا

القسم انتهى فتوهم صاحب المحاكمات من قوله بل معنى هذا الرسم ليس بحد لان معنى الرسم لا يكون

حدا وليس كذلك فان قوله معنى هذا الرسم يعني به ان معنى هذا الذي لو بقي على ظاهره وكان المراد

منه ماله طول وعرض وعمق بالفعل لكان رسما هو ما من شانه وفيه امكان ان يفرض فيه فتوهم

صاحب المحاكمات من قوله بل معنى هذا الرسم لك فيكون ذلك المراد منه حد الامحة وكيف يتوهم

من الشيخ ان لا يقول بحدية هذا التعريف وهو قائل بجنسية الجوهر فاذا كان الجوهر جنسا ولا شك

ان ما من شانه ان يفرض فيه الابعاد لا مانع فيه من كونه فصلا فالتعريف بهما يكون حدا لا محة

مما يدل صريحا على كون الشيخ قائلا بحدية التعريف المذكور ما قاله متصلا بما نقلنا عنه وهو قوله

فهكذا يجب ان يعرف الجسم وهو انه الجوهر الذي كذا صورته وهو بها ما هو ثم سائر الابعاد المفروضة

بين نهاياته وابعاده واشكاله واوضاعه امور ليست مقومة له بل هي تابعة لجوهره وربما لزم بعض

الاجسام شيء منها او كلها وربما لم يلزم بعض الاجسام شيء منها او بعضها انتهى ثم سائر تشكيكات

المحاكم في هذا المقام قد دفعناها في حواشينا على شرح الاشارات واما اعتبار تقاطع الابعاد

على زوايا قوايم فانما هو لتصير مفهوم قابل الابعاد عنوانا لحقيقة الفصلية فان حقيقة كونه عنوانا

لحقيقة ما هو فصل للجسم انما هو بهذا الاعتبار لا لاخراج السطح الجوهري على ما توهم لان السطح

الجوهري ليس له حقيقة موجودة يحتاج الى الاحتراز عنه شيء واحد في حقيقته ليس الا لحقيقة

من الاجزاء لا يتجزى او اجسام صغار صلبة او متصل في ذاته غير ذي مفاصل واجزاء بالفعل كما هو

عند الحس يقبل الانقسام الوهمي لما بينا هي واما الانقسام الانفكاكي فلا يقبله بالفعل الى ما لا

بتمام

بالفعل واذا كان الامر على هذا فكيف يمكننا ان نضطر انفسنا الى فرض ابعاد ثلثة بالفعل موجودة في الجسم حتى يكون جسما ح

ما يتناهى بل ينتهى الى حد لا يقبل الانفكاك اصلا مع كونه قابلا لفرض شيء دون شيء وذلك

كنهاية في الصغر الى حيث لا يكون في وسعه قبول فعلية الانفكاك لكون غاية الصغر مانعا عن ذلك

فلا ينافي قبوله الذاتي للانفكاك وايضا لو خرج جميع الانقسامات الى الفعل لزم التسلسل لكون الاجزاء

مترتبة وايضا يلزم تحقق الكثير بلا واحد كما مر وهو محال بالضرورة واما ثانيا فلانه لو حصلت تلك

الانقسامات الغير المتناهية الى الفعل ثم فرض تركب تلك الاقسام التي لا يتناهى لزم كون المركب

منها غير متناهي المقدار حقيقة مما مر من ان تلك الاقسام لكونها متناهية لا يستلزم عدم تناهي

مقدار المؤلف منها بل لا يزيد مقداره على ما كان قبل التحليل الى تلك الاقسام واما ثالثا فلانه مع ذلك

قابل لفرض شيء دون شيء فلئلا يلزم وجود الجزء الذي لا يتجزى فيبطل مذهب الشهرستاني صاحب

الكتاب الملل والنحل من ان الجسم متصل في ذاته لكنه ينتهي في الانقسام الى حد لا يقبل الانقسام

بعده اصلا فان قلت يجوز ان ينتهي القسمة الخارجية ويبقى القسمة الوهمية ثم ينتهي الوهمية

ويبقى الفرضية العقلية ثم ينتهي هي ايضا فلا يلزم الا وجود الجزء في العقل لا في الخارج ولا في الوهم

وهو غير مستنكر كيف ولو لم يمكن وجوده لا في الوهم جزئيا ولا في العقل كليا لامتنع الحكم عليه بالامتناع

قلنا الوجود العقلي الذي يتوقف عليه الحكم انما هو الصورة لا ان يحكم على موجود خارجي بان

فيه شيئا بحسب الخارج غير منقسم بحسب العقل واللازم من انتهاء القسمة الفرضية انما هو هذا الاخير

فليتفطن فان قلت جميع الانقسامات الممكنة الخروج من القوة الى الفعل لا يخلو من ان يكون متناهيا

متناهيا او غير متناه فعلى الاول يلزم وقوف القسمة عند الانتهاء الى الجزء الذي لا يتجزى وهو خلاف ما قرروه من انه

يقبل الانقسام لا الى نهاية وعلى الثاني يلزم ما ذكرتم من المحال قلت تلك الاقسام ليست متناهية

ولا غير متناهية بالتناهي العددي لانها ليست معروضة للعدد لما لم يعتبر عروض القسمة لها والاقسام

التي تعرض لها القسمة بالفعل اما في الخارج او في الذهن متناهية ولا يلزم وقوف القسمة مطلقا اذ

الجزء الاخير وان لم يكن منقسما بالفعل لكن يمكن اعتبار القسمة فيه والحاصل ان كل ما اعتبر عروض

القسمة لها متناهية ولا يلزم وقوف القسمة وما لم يعتبر عروض القسمة لها غير متصف بالنهاية

واللانهاية اوهام وتنبيهات اعلم ان ابطال الجزء واتصال الجسم مشكوك غير تام مستغنيا اما

الاول فلانه يلزم على هذا التقدير ايضا انتفاء السرعة والبطوء كما على تقدير تركب الجسم من الاجزاء

على ما مر بيانه وذلك لان كلا من المتحركين السريع والبطيء في كل ان يفرض له اين ليس له ذلك الاين قبل

ولا يكون بعد فجميع الانات المفروضة في زمان حركتهما متساوية لجميع الاينون التي لكل واحد من

المتحركين فجميع الاينون التي يفرض للسريع مساوية لجميع الاينون التي يفرض للبطيء فاذا فرضنا الجسمين

متساويين في المقدار لزم تساويهما فلم يكن احدهما اسرع والاخر ابطا بوجه اخر يلزم ان لا

يدرك السريع البطيء كما على مذهب النظام لانه اذا قطع السريع البعد المفروض بينهما ووصل الى

نقطة كان البطيء فيها اولا قطع البطيء في ذلك الزمان بعدا اقل من البعد الاول ووصل الى نقطة اخرى

ثم اذا قطع السريع هذا البعد الاقل وهكذا الى غير النهاية وبوجه اخر كلما انضاف السريع يغرم من الفوق

فان لم ينتصف البطىء بقى بعد منها يلزم ان يكون ازيد من النصف فيلزم امتناع اللحوق الثاني انا اذا فرضنا

مخروطا يتحرك على راسه فرأسه اذا انتقل من جزء ما يجب ان ينتقل دفعة لعدم قابلية التجزي الى جزء يليه

امتناع الطفرة وهكذا فيلزم تتالي اجزاء غير منقسمة قبلى من الجزء ومنه تتالى الآنات والجواب بعد تسليم

ما مر من معنى الانهاية بهذه ههنا ان المتحرك في كل مقولة له فرد واحد من تلك المقولة غير معين بل مبهما

هو تابع لما بانه ويتوارد عليه النسب والاضافات بسبب ذاته واستمراره بالقياس الى الحدود التي يفرض

في المسافة فالمتحرك في الاين مثلا ليس له في خته من حدود المسافة كون مباين لكونه في حد آخر منها

بل له كان له الا كون واحد مستمر تتبع حدوثا فانه الى تلك الحدود فلا انضافه بفرد معين من الاين

بالفعل والانفصال اسفل لم من اين بالفعل الى اين آخر بالفعل ليلزم ما ذكرتم الثالث ان الزمان

غير قار الذات فالموجود الحاضر منه غير منقسم لما مضى منه لكونه معدوما ولا يتصور انفصال الموجود

بالمعدوم فاذا انقضى هذا الجزء ووجد جزء آخر يكون هو ايضا غير منقسم وغير متصل بما سبقه بل منفصل

عنه كما هو عن سابقه مع انفصال عنه كما هو عن سابقه وهكذا فالزمان ليس الا آنات منفصلة لا امتدادا

فيكون الحركة والمسافة ايضا كذلك الجواب عنه ان الزمان الموجود انما هو امر بسيط يقال له الآن السيال

وهو بازاء الحركة التوسطية وما يفرض منه ويتجدد ليس الا نسبا واضافات اعتبارية فلا يلزم ما ذكر

وسيأتي تحقيق ذلك في مبحث الزمان الرابع ان وجود الاطراف كالخط والسطح موجبة على تقدير الجزء انما

يركب نقاط جوهرية فيحصل الخط وخطوط جوهرية فيحصل السطح واما على تقدير الجزء فيشكل لان

السطح يجب ان يلاقي الجسم ولا يلاقي كله او بعضه والا لانقسم مثله بل يجب ان يلاقي طرفه وهنا مع كونه

محذورا ينقل الكلام الى هذا الطرف فيتسلسل الاطراف وهو محال ومع ذلك لو حصل من مجموعها عمق

لزم الجزء او مثله ولا تحكم المجموع حكم سطح واحد ويلزم المحذورات بحذافيرها والجواب ان الاطراف

وان كانت موجودة لكن ليس لها ذوات منفردة يحكم بالملاقاة بينها وبين الجسم وعدمها بل هي موجودة

مخللة بالجسم لعدم ان يوجد كل منها بوجود على حدة احدهما الجسم والآخر السطح بل المحقق امر واحد

اذا اعتبر من حيث تناهيه واخذ ظاهره من حيث هو ظاهر فقط كان المعنى الحاصل من هذا الاعتبار هو

السطح وقس عليه النقطة الخامس انه يلزم ان لا يحدث حركة اصلا لان زمان الحركة محدود بان هو مبدأ

الحركة لا توجد في هذا الآن لانها كون المتحرك بين المبدأ والمنتهى وهو في المبدأ بعد ولا في آن آخر بينهما

زمان والا لم يكن ما فرض مبدأ مبدأ بل ان في يليه فتتالى الآنات السادس ان المتحرك انما يصل الى كل

من حدود المسافة في آن فان الاوصول اما ان يحدث في آن يليه فتتالى الآنات او في آن بينهما زمان فيبقى

الوصول زمانا وانقطع الحركة ويرد مثله في الانطباق والمحاذاة السابع ان الآن اما ان ينعدم

شيئا فشيئا فينقسم او دفعة فعدمه في آن يليه وينقل الكلام اليه فتتالى الآنات والجواب عن هذه الثلثة

ان الحدوث على انحاء ثلثة دفعي وهو ان يحدث شيء دفعة في آن سواء يبقى بعده اولا والحصول

هذا الحدوث كالصور والهيئات القارة وتدريجي وهو ان يحدث شيئا فشيئا منطبقا على الزمان ولا

يوجد بتمامه في آن من الآنات كالحركة القطعية والصوت وآنيا وهو ان هذا الحادث ينطبق حدوثه على الزمان

ولا يتصف بالحدوث في شيء من الآنات المفروضة فيه لا الآن المبدأ ولا غيره وبعض من مالك وهو ان يحدث

الشيء في نفس الزمان ويوجد بتمامه في كل آن من آنات مفروضة في زمان وجوده الا الآن الطرف في الـ

كالحركة التوسطية والاضافة وامثاله وعدم الآن ايضا من هذا القبيل قال الشيخ في طبيعيات الشفا

في حل اشكال عدم الآن والذي يخلص منه يمكن ان يقال ان الآن اما ان ينعدم تدريجا او بعيدا اخذ

الى العدم او دفعة وغلط في ان يقول انه دفعة ان المعدوم او الموجود دفعة ليس لا زمانا المقابل الذي

يوجد او يعدم تدريجا بل هو اخص منه وذلك لمقابل يصدق على ما يوجد او يعدم دفعة وعلى ما يبقى

في جميع زمانه موجودا وفي طرفه الذي ليس بزمان معدوما انتهى لنا من ان اقليدس برهن في الشكل الخامس

عشر من المقالة الثالثة من كتاب الاصول على ان الزاوية الحادثة بين عمود اخرج من طرف قطر الدائرة

وبين المحيط احد من جميع الحواد المستقيمة الخطين فاذا تحرك العمود فاما ان يقطع هذه الزاوية في آن

او في زمان فعلى الاول يكون قد قطع جزء لا يتجزى وعلى الثاني يلزم تحقق حادة مستقيمة الخطين في

اثناء الحركة اصغر من تلك الزاوية وهذا ما اورده الشيخ في طبيعيات الشفا بقوله ومن حججهم وجود زاوية

غير منقسمة وهي التي جعلها اقليدس اصغر الحادات التاسعة انه لو كانت المقادير قابلة للقسمة الى

غير النهاية لكانت الزاوية القائمة اضاكذلك والزاوية المذكورة التي هي احد الحواد المستقيمة الخطين

اما ان يكون مثالها الواقعة في الزاوية القائمة لكونها مشتملة عليها بعدة غير متناهية فيلزم انحصار

ما لا يتناهى بين حاصرين واما ان يكون بعدة متناهية فاذا اضعفنا القائمة بعدة زائدة عدة اضعاف

تلك الحادة تحدث حادة مستقيمة الخطين اصغر من تلك الزاوية لا محالة الخامس ان مدار كثير من

الاستدلالات المذكورة انما هو على بطلان الطفرة لكن الطفرة جائزة لانه بين اقليدس في المقالة

المذكورة ان الزاوية الحادثة بين قطر الدائرة ومحيطها اعظم من كل حادة مستقيمة الخطين فاذا فرضنا

تحرك القطر حول طرفه يصير تلك الزاوية بمجرد حركة القطر منفرجة من غير ان تصير قائمة لامتناع حدوث

القائمة بين المستقيم والمستدير لانا اذا طبقنا المستقيم على ضلع قائمة مستقيمة الخطين فالضلع الاخر

المستدير لا ينطبق على الضلع الاخر المستقيم على ضلع قائمة من القائمة الامتناع فاما ان يقع داخل

القائمة فيكون الزاوية اصغر من القائمة او خارجها فيكون اعظم من القائمة وصيرورة الحادة منفرجة

من غير ان تصير قائمة لا يمكن الا بالطفرة وايضا الزاوية الحادثة بين الخط المماس للدائرة وبين محيطها احد

الحواد المستقيمة الخطين كما مر فاذا تحرك الخط المماس الى جهة الدائرة ولو في حركة مع ثبات نقطة التماس يحصل

زاوية مستقيمة الخطين هي اعظم الزاوية المذكورة من دون ان تصير مثلها وهذا هو الطفرة وايضا الزاوية

الحادثة بين مماس الدائرة على طرف قطرها وبين قطرها قائمة والحادثة بين قطر الدائرة ومحيطها اعظم

الحواد المستقيمة الخطين كما مر فمتى تحرك الخط المماس الى جهة المركز في حركة مع ثبات نقطة التماس الى

التقاطع فيصير اصغر من زاوية القطر والمحيط من غير ان يصير مساوية لها وبعكس ما قلنا اذا فرضنا

رجوع ذلك الخط الى ما كان اولا من موضع التماس يصير قائمة من دون ان يبلغ الى مساواة زاوية

القطر والمحيط والجواب عن هذه الثلاثة متوقف على تحقيق حقيقة الزاوية وهو عند اكثر المحققين قبا

Margin notes:

[illegible] المقدر [illegible] البتة [illegible]

سعد ربنا [illegible] الذي [illegible] بزمان [illegible] في جميع زمانه

انتقال من التماس

حوى

عن السطح المحدب الحاصل من تلك في خطين من غير ان يتحدا خطا واحدا فورد عليه اشكال وهو ان السطح منقسم في جهتين والزاوية انما ينقسم في جهة واحدة فيكون سطحا ولصعوبة هذا الاشكال ذهب كثير منهم الى ان الزاوية من مقولة الكيف زعما انها هيئة تحدث بسبب عارضة للسطح المذكور والجواب انه لا ينفعهم ذلك لان معروض الانحداب من حيث هو معروض له لا ينقسم الا في جهة مع كونه سطحا بل التحقيق ان السطح مثلا قد يؤخذ من حيث انه متعين من جميع الجهات كما في الاشكال المسطحة وقد يؤخذ من حيث تعينه في جهة او جهتين فلا دخل في هذا التعيين لها بان العرضية والزاوية من هذا القبيل فانها سطح الحيثية احداثه وهذا يوجب تعينها من جانب الراس بخلاف جانب الوتر فانها غير متعينة من هذا الجانب لا بحد من حدود التناهي ولا بعدم التناهي فانه اعم بالاول واذا انقسم ذات السطح لا من حيث هو معروض للانحداب اذا عرفت هذا فاعلم ان قطع الزاوية يتصور بوجهين احدهما ان ينطبق خط على ضلع منفصل عنه من طرفه دون طرف بل يدخل فيما بين الضلعين ثم ينطبق على الضلع الاخر وثانيهما ان يتحرك الخط من راس الزاوية الى جانبه مرورا عرضيا فالثاني يقسم الزاوية اصلا فانها لم تقع في طريق حركة الخط حيث هي زاوية بل من حيث هي سطح فقط فنقول اذا تحرك العمود الخارج من طرف قطر الدائرة الى جانب القطر فلا يمكن ان يقطع الزاوية الا على الوجه الثاني دون الاول وهو ظاهر ولما لم يكن للحركة انا اول ولم يكن سطح الزاوية متعينا ولم يكن قطع الزاوية على الوجه الاول لم يتات بان قطعها في ان او في زمان فاندفع الاشكال الاول من هذه الثلثة كذا قال بعض الافاضل و اما الشيخ فانه لما قرر الاشكال من حيث لزوم عدم انقسام الزاوية مطلقا كما نقلنا عنه ولم ياخذ فيه حركة العمود اجاب عنه بقوله واما حديث الزاوية المذكورة فانها ليست غير منقسمة بل هي منقسمة وهناك زوايا اصغر منها بالقوة بلا نهاية انما قام البرهان على انه لا يكون زاوية من خطين مستقيمين حادة واصغر منه وكل من حصل علما باصول الهندسة علم ان تلك الزاوية تنقسم بالقسمة الى لا نهاية انتهى ثم يقول ولما لم يكن سطح الزاوية متعينا اصلا لان يتبدل الى سطح اخر بانه مثله او ضعفه او اصغر منه او اي قدر منه نعم لو كان الانحدابان من نوع واحد كان يكون زاويتان مستقيمتا الخطين امكن ان يتبدل احد الانحدابين الى الاخر واما اذا اختلفا كما فيما نحن فيه فلا يتحقق بينهما نسبة اصلا و توضيحه ان الزاوية المختلفة الضلعين لها اعتباران اعتبار انها سطح واعتبار انها احيطت بمستقيم ومستدير وهي انما يقع في طريق تلك الحركة المذكورة بالاعتبار الاول فقط دون الاعتبار الثاني لان شيئا من الزوايا المستقيمة الخطين لا يمكن ان يساوي زاوية مختلفة الضلعين وكذلك العكس فانه لا ينطبق المستقيم من مستقيمة الضلعين على المستقيم من مختلفتهما فاما ان يقع المستقيم الاخر من المختلفة داخلا او خارجا اذ لا يمكن انطباق المستقيم على المستدير فلا ينطبق مستقيمة الضلعين على مختلفتهما وبالجملة مختلفة الزاوية من جهة اختلاف الضلعين باستقامتهما معا وكون احدهما مستقيما والاخر مستديرا لكون المستقيم والمستدير مختلفين بالنوع وشيء من افراد احد المقدارين المختلفين بالماهية لا يقع في طريق الحركة الاخيرة فان التزايد بحسب المقدار الخطي بالحركة مثلا لا يساوي شيئا من المراتب مقدارا ما سطحيا

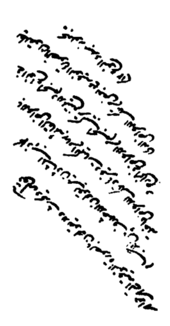
من جهة اخرى كما اذا اخذ من حيث قوله زاوية فانه لا دخل في هذا التعيين

لامتناع انطباق المستقيم على المستدير وهو المحيط

من تلك الزوايا فانه ليس شيء يصغر كذا اصغر من كذا دل على ليس شيء الا انه اصغر

وبالعكس وكذلك السطح بالقياس الى الجسم التعليمي وبالعكس فكل فرد من احد نوعي الزاوية اذا
عرض لضلعيه صار اكبر انما يبلغ بالتدريج الى مساواة جميع الافراد المتوسطة في المقدار بين المبدؤ
المنتهى من ذلك النوع وهي الواقعة في مسلك تلك الحركة ولا يمكن ان يبلغ الى مساواة النوع الآخر
اولا يكون تلك الافراد واقعة في ذلك المسلك ولا متوسطة بين مبدئه ومنتهاه فاندفع الاشكال الا
الباقيان منهما انه لم يكتف بان قالوا ان الزاوية المذكورة اصغر الزوايا المستقيمة الاضلاع او اعظمها
وكذا مع بيان شمبد من الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين قلنا الا انه يريد
وكذا الا نصيبه بهاتين بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز على ما يحقق بين مقدارين متشاركين
مقدارين بوجه ما عاد مشترك والتشبيه بينهما لا محالة عادية كما عرفت هذه هي التي يقتضي
التجانس بين المتناسبين وكون احدهما مشتملا على الاخر مع شيء زائد محمولا بينه في بين مقدارين
مختلفين بالماهية لا يمكن ان يقال الواحد منهما اي هو من صاحبه هذه هي الاشبه الصحيحة في لا
يقتضي التجانس بين التشبيه بين هذا الحادي عشر اذا دحرجنا الكرة على سطح مستو بعدما ماسته
بنقطة كما مر يكون ملاقاة دائرة منها بخط منه فيتم منه نقطة ويلزم منه تتالي النقاط وتركب الخط
منها وهذا من اقوى حججهم قال شارح المقاصد والجواب حديث الكرة والسطح مع ان الجواب عنه
ما قاله الشيخ في الشفا بقوله لو احد ثبت او ورد من السطح والكرة فانه لا يبدى هل يمكن ان يوجد
كرة على سطح بهذه الصفة في الوجود او هو في التوهم فقط على نحو ما يكون في التعليمات ولا يبدى
انه ان كان في الوجود فهل يصح دحرجه عليه او لا يصح او يستحيل ان دحرجه عليه بعد هذا كله فليس يلزم
ان يكون الكرة مماسة للسطح والخط في اي حال كان بالنقطة لا جزء له يكون في حال الثبات كذلك
كذلك فاذا تحركت ماسته بالخط في زمان الحركة ولم يكن النقطة وقت بالفعل مماسة بالنقطة الا في
التوهم اذ ذلك لا يتوهم الا مع توهم الآن ولا وجود له بالفعل ولا بالجملة فان هذه المسئلة لا يتحقق مسلمة
لان المسلم هو ان الكرة لا تلقى السطح في آن واحد الا بنقطة وليس يلزم من هذا ان تكون الحركة تنتقل
من نقطة الى نقطة تجاوزها ومن آن الى آن يجاوره فانه ان سلم هذا لم يحتج الى ذكر الكرة والسطح
بل صح ان هنا نقطا متتالية ولا منها تاليف الخط وآنات متجاورة ولا منها تاليف الزمان واذا كان
المسلم هو ان الكرة تلاقي السطح في آن وكان الخلاف في ان الحركات والازمنة غير مركبة من امور غير
منجزية ومن آنات كالخلاف في المسافة وكان انما يلزم تجاور النقطة لو صح ذلك التجاور للآنات كان
استعماله للدلالة على اثبات تتالي النقطة كالمصادرة على المطلوب الاول فانه لا يتم هذا البناء الا ان يقال
انه في هذه الحالة ملاق بنقطة وفي الحالة التالية ملاق بنقطة والحالات متجاورة فالنقاط متجاورة
فان لم يقبل هذا لم يتم الاحتجاج انتهى كلام الشفا الثاني عشر انه لو كانت القسمة غير متناهية لكان قطع
المسافة موقوفا على قطع نصفها وهكذا الى غير النهاية فلا يمكن قطعها في زمان متناه ضرورة توقف
قطع الانصاف الغير المتناهية على زمان غير متناه كما هو مذهب النظام والجواب ان هذه الانصاف
الغير المتناهية انما هي بالقوة وعلى سبيل الانفراض لا بالفعل وعلى سبيل الانفصال وهذه الشبهة تا

نشأت من اخذ ما بالقوة ومكان ما بالفعل على ما مر وقد يجاب عما مر من كون الاتصال صفة
فلا يتوقف قطعها على ثبات غير متناه كما لا يلزم اشتمالها على مقدار غير متناه فهذه جملة من
الشكوك التي استصعبوا التفصي عنها ولهم شكوك غير هذه للتنبيه على المشائية وبالتفات طرق
التفصي عن هذه يسهل التفصي عن تلك اذا وردت عليك المسألة الحادية عشر في نفي الهيولى و
المادة بالمعنى الخارج من تقسيم الجوهر اعني ما يكون جزء للجسم ومحلا للجزء الآخر وهو المسمى بالصورة
فانه لا نزاع على ما في شرح التلويحات بين جمهور العقلاء في ثبوت ما يصدق عليه مفهوم الهيولى
بالمعنى الاعم اي الامر القابل للانفصال والاتصال والصور والهيئات المتواردة على الجسم فانا اذا
قبل تكون حيوان من الطين او خلق من الابن من نطفة ابيه فلا يخلو اما ان يكون الطين باقيا طينا و
هو حيوان او النطفة باقية وهو انسان حتى يكون شيء واحد في حالة واحدة
طينا وحيوانا او نطفة وجسدا انسانا واما ان يكون قد بطلت النطفة بكليتها حتى لم يبق منها شيء اصلا
وكذا الطين ثم حصل انسان وحيوان وح ما صار نطفة انسانا ولا ما خلق من الطين حيوانا بل
ذلك شيء بطل بكليته وهذا شيء حصل ابتداء واما ان يكون الجوهر الذي كان فيه الهيئة النطفية او
الطينية قد بطلت عنه تلك الهيئة وحصلت فيه هيئة انسان او حيوان والاولان باطلان بالاتفاق
ولان كل من زرع بذرا ثم نبت منه شيء او تزوج فيكون له ولد يحكم على الزرع بانه من بذره ويفرق
بين ولده وغيره بانه من مائه فالثالث هو معتقد الكل فظهر ان الخلاف ليس في ثبوت مفهوم الهيولى
والمادة بهذا المعنى بل فيما يصدق عليه هذا المفهوم اهو اجزاء لا تتجزى ام اجسام صغار صلبة
ام هو نفس الجسم بما هو جسم ام شيء ابسط من الجسم وجزء له فذهب الى كل واحد منها طائفة فالحكماء
بعدما اتفقوا على ان الجسم البسيط امر متصل في ذاته غير ذي مفاصل بحسب حقيقته كما هو عند الحس
افترقوا فرقتين ففرقة ذهبوا الى ان الجسم كما انه غير مؤلف من الاجزاء المتباينة كذلك هو غير مؤلف
حقيقة من الاجزاء الخارجية مطلقا بل هو بسيط صرف قائم بذاته لا في محل قابل لطريان الانفصال
على المتصل منه لطريان الاتصال على المنفصل منه مع بقائه في الحالين بحسب ذاته من غير ان يزول
شيء ذاته ويحدث شيء فذاته ويسمى من حيث جوهره وذاته جسما ومن حيث قبوله للصور والهيئات
التي لا تختلف بها الاجسام انواعا هيولى وهذا المذهب منسوب الى افلاطون واختاره من المتأخرين
الاستاذ صاحب الاشراق وذهب فرقة اخرى كارسطاليس والشيخين وجمهور المشائين الى ان هذا
الجوهر المتصل حال في جوهر آخر هو الهيولى الاولى والجسم البسيط مركب منهما واشهر ما استدلوا به هو
طريق الفصل والوصل وتقريرها يستدعي تمهيد مقدمات الاولى لفظ الاتصال يطلق على معان
بعضها حقيقي لا بالقياس الى الغير وبعضها اضافي بالقياس الى الغير فالحقيقي اثنان احدهما كون الشيء
بحيث يمكن ان يفرض فيه اجزاء تشترك في الحدود وبهذا المعنى لا يكون فيه مفصل بالفعل لانه لو كان فيه
مفصل بالفعل لم يكن الجزءان مشتركين في حد واحد كما في العدد والمتصل بهذا المعنى فصل مقسم للكم و
مقوم للمقدار وهذا اشهر معنيي الحقيقي وثانيهما كون الشيء في حد ذاته ممتدا في الجهات بحيث يمكن



الاتصال بالمعنى الاول ويعبر عنه بكون الشيء في حد ذاته ممتدا في الجهات وبهذا المعنى يطلق اسم المتصل على الصورة الجسمية

قال الشيخ في الهيات الشفا واما الكميات المتصلة فهي مقادير المتصلات اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل

الذي هو الجسم بمعنى الصورة وقال المحقق في شرح الاشارات عند شرح قول الشيخ ان المتصل بذاته غير قابل للانفصال

والانفصال بهذه العبارة يريد بالمتصل بذاته هيهنا الصورة الجسمية هي التي من شانها الاتصال لذاتها فهو

كونها بحيث يلزمها الجسم التعليمي فهي ذلك الامتداد الذي في الجسم حال كونها كرة ومكعبا ومشكلا باشكال

الاشكال ثم قال والدليل على ان اسم المتصل قد يطلق على هذه الصورة قول الشيخ ثم نقل ما ذكرنا من كلام الشيخ

المنقول انفا والمتصل بهذا المعنى فصل مقسم للجوهر ومقوم للجسم بمعنى الصورة الجسمية واما المعنى الاضافي

فهو ايضا اثنان احدهما كون المقدار متحد النهاية لمقدار اخر كما في ضلعي الزاوية وثانيهما كون الجسم بحيث يتحد

جسم اخر وان لم يتحد نهايتهما كما في حلق السلسلة من الحديد ثم ان الانفصال لكونه مقابلا للاتصال ينقسم ايضا

الاتصال فكل انفصال باي معنى كان من المعاني المذكورة يقابل انفصالا بالمعنى الذي يقابل ذلك المعنى من الا

لا محالة فالاتصال الذاتي اعني كون الشيء بحيث لا يكون فيه مفصل بالفعل بحسب الحقيقة يقابله الانفصال الذي بازائه

اعني كون الشيء بحيث يكون فيه مفصل بالفعل ثم ان المراد هيهنا ليس الا المعنى الحقيقي باي معنييه كان قال المحقق في

شرح الاشارات بعد كلامه المنقول انفا ولو حمل المتصل بذاته هيهنا على الجسم التعليمي الذي هو المقدار لكان

البرهان على اثبات الهيولى بحاله الا ان يوحي الى ما ذكرناه انتهى وذلك لان التحقيق ان الجسم التعليمي ليس الا رتبة

تعين الصورة الجوهرية التي هي الممتد بنفس الذات فان الحق انه في الجسم ليس امتدادان متغايران بالذات احدهما

الصورة والاخر المقدار بل الممتد بنفس الذات له بحسب جوهر ذاته ان يمتد بامتداده في الجهات ليس يلزمه بحسب نفس

جوهر ذاته ان يتعين امتداده بالتناهي او باللاتناهي وكذا ليس من خصوصيات الاقدار المساحية المعينة في التناهي

اما وجوب تناهي الابعاد فيلزمه بالبرهان واما خصوصيات الاقدار المساحية فيجب خصوصيات الامتداد

فطبيعة مطلق الامتداد مرتبة ذات الجسمية الطبيعية وتعين خصوصيات الاقدار المساحية مرتبة الجسمية التعليمية

فالفرق بين الجسم التعليمي والصورة الجسمية الطبيعية ليس الا بالتعين والابهام كنسبة التشخص الى الماهية المتشخصة

فلو اخذ المتصل في البرهان باي من المعنيين الحقيقيين ومع ذلك فالحق هو اعتبار المتصل بالمعنى الجوهري لكونه

هو الاصل وبالذات فامر الهيولى يدور اثباتا ونفيا على ثبوت المتصل الجوهري وعدمه وان على تقدير ثبوته

هل يعدمه الانفصال اذا طرء ام لا فالمثبتون يدعون الاثبات في كلام المقابلين والنافون النفي فيهما الثاني

ان الجسم يطرء الانفصال عليه لا ينعدم بالكلية بحيث لا يبقى منه شيء وهذا ضروري وقد نبه عليه بانا لو فرضنا

لو كان اعداما لكان نسبة المياه التي جعلت من الجرة في الكيزان الى الماء الذي كان في الجرة نسبتها الى ماء البحر

مثلا والتالي باطل فكذا المقدم لا يقال على تقدير بقاء الجزء المسمى بالهيولى ايضا يلزم ذلك لكون هيولى العناصر

واحدة بالشخص عندهم وايضا كون الماء بين الحادثين جزئين وهيولى الماء الذي في الجرة هو الفارق لانا نقول

كون الشيء واحدا بالشخص لا ينافي كونه متخصصا متفرقا اذا لم يكن الانفصال منافيا له كما في الهيولى فحصة الهيولى التي

في الجرة غير الحصة التي في البحر مع كون الهيولى واحدة بالشخص على انه يمكن ان يقال كون المادة في ضمن الصورة التي

كانت مقترنة بها حال كونها في الجرة مستعدة لقبول الصور المتكثرة التي اقترنت بها في الكيزان يكفي في الحكم

بكون مياه الكيزان من ماء الجرة دون سائر المياه ولذا ان الحادثان كما يصح كونهما جزئين وهيولى لماء الجرة

اذا لم يكن ماء الجرة ماخوذا منها

بتحقق كونهما كذلك لما البحر اذا لم يكن هناك مادة مشتركة لتالثة ان الحق هو ان التشخص متحد مع الوجود بالذات
كما مر في مبحث التشخص والوجود متحد مع الماهية بالذات في الخارج كما مر في مباحث الوجود فلو كان في الوجود شيء
ماهيته هو الاتصال اي كان متصلا بنفس الذات كان وجوده وتشخصه نفس اتصاله بالذات فلو طرأ الانفصال
عليه وانعدم اتصاله لزم انعدامه ضرورة انعدام الشيء بانعدام وجوده وتشخصه هذا معنى قولهم ان الوحدة
الاتصالية مساوقة للوحدة الشخصية فذلك بناء على كون التشخص مساوقا للوجود وعلى ما حققنا من كون التشخص
عين الوجود فالوحدة الاتصالية عين الوحدة التشخصية فيما هو متصل بالذات فيكون الانفصال تحويل الوجود
الواحد الى وجودين وبعد تمهيد هذه المقدمات نقول لما ثبت بطلان الجزء الذي لا يتجزى وما
في حكمه ثبت اتصال الجسم بالمعنى الأول من الحقيقيين وجب الاتصال بالمعنى الثاني منهما ايضا اعني كونه متصلا بنفس
ذاته بل اتصالا الا فانما بذاته لا متصلا باتصال زائد عليه قائم به قيام العرض بالموضوع اعني باتصال الجسم
التعليمي على ما يزعم الجمهور والا لتقدم بالوجود على ذلك الاتصال العرضي تقدم الموضوع على العرض فهو
في هذه المرتبة المتقدمة بحسب الوجود اما ان يكون منفصل الذات هو باطل والا لزم كونه ذا مفاصل وتركبه
من الاجزاء واما ان يكون لا متصلا ولا منفصلا فيكون في تلك المرتبة خارجا عما من شأنه ان يعرض فيه شيء
دون شيء وان يصح فيه فرض الابعاد فيكون من المفارقات في تلك المرتبة لا محالة فلا يجوز ان يعرضه الاتصال
العرضي اعني الجسم التعليمي بعد تلك المرتبة ايضا لامتناع كون الشيء اولا ليس مما من شأنه فرض الابعاد ثم
صيرورته قابلا لما له فرض الابعاد للمنافاة الذاتية بينهما بالظاهر حقق فاذا ثبت كون الجسم متصلا بنفس
ذاته وقد سبق انه مما يقبل الانفكاك والانفصال فلو كان الجسم المطلق مجرد هذا الجوهر المتصل بنفس ذاته
فانما بذاته غير حال في جوهر اخر غير متصل ولا منفصل في حد ذاته بل يكون ذلك الجوهر المتصل ثم فرضنا طريان
الانفصال عليه لزم انعدامه بحكم المقدمة الثالثة وهذا اعني انعدام الجسم بطريان الانفصال وكون التفريق
اعداما باطل لما مر في المقدمة الثانية فوجب كون الجسم المطلق مركبا من جوهرين جوهر متصل في حد ذاته وهو
الذي ينعدم بالانفصال وجوهر اخر غير متصل في حد ذاته ولا منفصل كذلك وهو الباقي في الحالين وظهر وجوب
كونه محلا والا لزم انعدامه بانعدام المحل اذ لا بد من الحلول ليتحقق التركيب الحقيقي فالحال هو المسمى بالصورة
الجسمية والمحل هو المسمى بالهيولى فان قلت ما ذكرت من لزوم ان يكون الجسم على تقدير كون اتصاله عرضيا
وكونه غير متصل ولا منفصل في حد ذاته من المفارقات يلزم في الهيولى ايضا فما الفرق بينهما في ذلك قلت
الفرق هو ان الصورة الجسمية متقدمة بالوجود على الهيولى على ما زعموا فلم يبق للهيولى في نفس الامر مرتبة وجود
تكون فيها عارية عن الصورة وخالية عن سبق الاتصال عليها البلزم كونها متصلة ولا منفصلة في نفس الامر
بخلاف الجسم على تقدير كون الاتصال عرضيا له وكونه موضوعا للاتصال كما عرفت قال المصنف في شرح الاشارات
واعلم ان الاهم في هذا الباب ان يعلم انه لا يمكن ان يكون الاتصال والانفصال عرضين متعاقبين على شيء هو
موضوع لهما وهو الجسم كما سبق الى اوهام المتشككين في وجود المادة وذلك لان الشيء يجب ان يكون في ذاته غير
متصل ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال فهو لا يكون من حيث ذاته بحيث
يعرض فيه الابعاد فلا يكون جسما البتة بل هو المسمى بالمادة ولا بد من انضياف شيء ما متصل بذاته اليه حتى يصير
جسما فذلك الشيء هو الصورة والمجموع هو الجسم الذي هو في نفسه متصل وقابل للانفصال والذين يجعلون

المتصل

المتصل عرضا على الاطلاق يفنون ان يكون الجسم متصلا في نفسه امر ذاتي معقول للجسم والجوهرية يتقوم بالعرض
انتهى ثم ان المصنف اختار في هذا الكتاب مذهبا ثالثا فقال فلا يقتضي ذلك اي كون الجسم متصلا في ذاته
وقابلا للانفصال ثبوت مادة سوى الجسم وهذا اشارة الى ما ذكرنا من انهم يسمون الجسم باعتبار قبوله للصورة
النوعية مادة وهيولى وقوله لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى اشارة الى الاسناد لا الى ما اختاره على
المغالطة مع الدليل المذكور للنافين ويقرره انه لو كان انفصال المتصل مقتضيا لوجود المادة الباقية
لئلا يلزم انعدام بالكلية لكان انفصال المادة ايضا مقتضيا لوجود مادة اخرى لئلا انعدمتا بالكلية فاذا
قسمنا جسما واحدا الى جسمين فلكل منهما مادة على حدة فان المادة الواحدة لا يمكن ان يكون في المكانين بالضرورة
فالمادتان اما ان تكونا حادثتين عند انفصال الجسم واما ان تكونا موجودتين بوصف الاثنينية قبل الانفصال
فعلى الاول يلزم التسلسل لان كل حادث مسبوق عندهم بمادة على ما مر وعلى الثاني يلزم وجود مواد غير متناهية بالفعل
في الجسم ضرورة قبول الانقسام الى غير النهاية واقتضاء كل انقسام وجود مادتين بالفعل وكلاهما محال فوقع
ذلك يلزم انعدام الجسم بالكلية كما لا يخفى ولا يخفى ضعفه وانما يتم ذلك لو وجب اتصاف المادة بالوحدة و
الكثرة لذاتها واما اذا كانت في ذلك تابعة للصورة على ما هو مذهبهم فلا قال المصنف في شرح الاشارات بعد كلام
المنقول انفا بهذه العبارة وانت ينبغي لك ان تعلم ان الوحدة الشخصية والتعدد الذي يقابلها ايضا لا تعرضان المادة
الا بعد تشخصها المستفاد من الصورة لتوقف على احوال الشبهة المبنية على اتصاف المادة بالوحدة والتعدد
على حسب ما ذكره الفاضل الشارح في حجته كقولهم لو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها ان يحوج
الى مادة توحدت في الحالين لكان تعدد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضيا لانعدام المادة الاولى
ومحوجا الى مادة اخرى ويتم الى غير ذلك من الشبه وذلك لان المادة الموجودة في الحالين غير موصوفة بنفسها
بوحدة ولا تعدد بل انما تتصف بهما عند تعاقب الصور انتهى كلامه ولما ذهب في هذا الكتاب الى نفي الهيولى
لا نراه فوق يقول بعد علم الكلام المسئلة الثانية عشر في اثبات ان لكل جسم من انواع الاجسام طبيعة تخصه
وهي عند القائلين بالهيولى صورة جوهرية اخرى غير الصورة الجسمية يسمونها الصورة النوعية وعند النفاة
يعني الهيولى وبساطة الجسم قوة قائمة على الجسم مقتضية لاعراض واحوال واثار تخصه وبهذه القوة يصير
الجسم نوعا من الانواع فاثبات هذه القوة عندهم بمنزلة اثبات الصورة النوعية عند القائلين بالهيولى
فظهر ان هذه المسئلة من تتمة تحقيق ماهية الجسم فلا يكون اجنبية لمقصود الفصل وهذا ما وعدنا سابقا
قوله ولكل جسم مكان طبيعي يقتضيه بطبعه ويطلبه هو عند الخروج عنه على اقرب الطرق اي اكثرها اقصر الابعاد
بينهما لتعيينه بذلك بمنزلة ان يقول لكل جسم طبيعة خاصة يقتضي مكانا واحدا مخصوصا وكذا يقتضي شكلا
مخصوصا على ما سيأتي وكذا يقتضي شيئا مخصوصا مما لا بد للجسم منه من الكيفيات والاعراض لكن اكتفى بتخصيص المكان
والشكل بالذكر لان تلك الاحوال اما مختلفة في الاجسام البسيطة كالمكان واما متشابهة فيها كالشكل فذكر
من كل من الطائفتين امرا واحدا ليقاس به غيره على ما وجه به المصنف اكتفاء الشيخ بهما في شرح الاشارات في هذا
المقام وانما اختار هذين من هاتين لكون كل منهما مما يتعلق به مباحث جليلة كما ستعرفه ولما كان المكان
عند المصنف البعد لا السطح كان مما لا بد منه للجسم وعاما للاجسام كلها كما هو اخواته وعند القائلين بالسطح
يكون الجسم من هذا القبيل لا المكان قال الشيخ في طبيعيات الشفاء في فصل اثبات الحيز الطبيعي بهذه العبارة

ونقول ان كل معنى وكل صفة للجسم لا بد لذلك الجسم من ان يكون له فان له منه شيئا طبيعيا وهذا مثل الحيز فان كل
جسم الاول بالحقيقة ان يكون له حيزا ما مكانا واما وضع وترتيب ومثل الشكل فان كل جسم متناه وكل متناه فله
شكل ضرورة وان كل جسم فله كيفية ما او صورة غير الجسمية لا محالة لانه لا يخلو اما ان يسهل قبوله للتاثير والتشكيل
او يعسر او لا يقبل وكل هذه شيء غير الجسمية وقد يمكن ان يبين ان ملازم الجسم لكيفيات اخرى ونقول ان هذه
الاشياء وما يجري مجراها لا يمكن ان يكون منها للجسم شيء طبيعي ضرورة وذلك لان الواقع بالقهر والقسر انما
بسبب يعرض من خارج بجوهر الشيء قد يمكن ان يعقل ولا تعرض له الاسباب التي لوجوده منها بد الا ما كان
منها لازما للطباع لزوما واجبا ضروريا ان يكون الجسم لا يعقل الا بالحقيقة فاسر منه واذا كان كذلك فبطبعه
الجسم قد يمكن ان يفرض موجودا وهو ما عليه في نفسه لا بغيره فاسر وانا فرض كذلك لا يعرى والطباع واذا
كذلك لم يكن بد من ان يكون له اين وشكل وكل ذلك لا يخلو اما ان يكون له من طباع او من سبب من خارج لكنه
قد فرضنا انه لا سبب من خارج فبقي ان يكون له من طباع والذي من طباعه وجد له ما دام طبيعته موجودة
لم يقسر فان كان طبيعته بحيث يقبل القسر امكن ان يزول ذلك عنه بالقسر وان كان طبيعته بحيث لا يقبل القسر
لم يزل ذلك عنه بالقسر انتهى كلام الشفاء وللخيص الدليل بعد فرض كون شيء من تلك الاحوال كالمكان مثلا
مما يمتنع انفكاك الجسم في وجوده عنه على كونه طبيعيا له هو ان نقول المكان مثلا يمتنع انفكاك الجسم في
وجوده عنه وشيء من الامور الخارجة الغير المقومة لماهية الجسم واللازمة لماهيته لا يمنع فرض انفكاك
الجسم في وجوده عنه بالضرورة واستناد ما لا يجوز انفكاك الشيء عنه الى ما يجوز انفكاكه عنه ممتنع بالضرورة فيجب استناد
المكان الى شيء من مقومات ماهية الجسم ولوازمها بل من مقومات ماهية الجسم من حيث هو نوع من الاجسام
مادة وصورة مشتركة والطبيعة مختصة فاستناد المكان الخاص لا يمكن الى الجسمية المشتركة لاشتراكهما
ولا الى المادة لكونها قابلة مختصة على انها مشتركة ايضا في العنصريات ولم يتعرض لهما الشيخ لوضوح امرهما
فيجب استناده اما الى الطبيعة المختصة وهو المطلوب فان قلت لعله مستند الى تاثير فاعله قلت تاثير فاعله في
وجوده الذي من جهته فرض وجوده لا دخل له في اقتضاء المكان لان المكان مغايرة للبست من لوازم ماهية
الجسم فيكون تاثير الفاعل في وجوده بالذات فاثره في لوازم ماهيته لعرض على ما هو شان لوازم الماهيات
في المجعولية بل من لوازم وجوده وليس لوازم الوجود شانها شان لوازم الماهيات في ذلك كما حقق في مظانه
وتاثيره في مكانه من الامور التي ليست مقومة لماهية الجسم ولا لوجوده ولا لازمة لما هو مقوم فلا يمنع
فرض انفكاك الجسم عنه واما ما قيل من انه لا يمكن تحقق التاثير في وجود شيء بدون تحقق التاثير فيما هو من لوازم
لوجوده فجوابه ان التاثير في لازم الوجود لا يجب ان يكون من الفاعل المؤثر في الوجود بل اذا تحقق التاثير
في الوجود يجب ان يكون هناك تاثير يتحقق في اللازم سواء كان من الفاعل او من غيره فيمكن قطع النظر
عن تاثير الفاعل في اللازم بعد فرض تحقق تاثيره في الوجود وقد يجاب عن اصل السؤال بان نسبة الفاعل
سواء كان موجبا او مختارا الى جميع الامكنة على السواء فلا بد من مرجح لتخصيص المكان المعين والمرجحات
الخارجية يجوز فرض انفكاك الجسم عنها فلا بد من مرجح داخلي مختص وهو الطبيعة وهذا هو الدليل العام
لجميع الاحوال التي يمتنع انفكاك الجسم في وجوده عنها وقد يستدل على خصوص كون المكان طبيعيا بانا
نشاهد الاجسام عند خلوها عن العوائق متوجهة حفاظها عن الفوق وتقالها نحو التحت وذلك بحسب

الطبع

الطبع لا محالة لعدم القاسر هناك والجسم ذلك الا لكونها طالبة لا مكنتها الطبيعية التي عند الفوق والتحت
ويتحدس من ذلك ان لغيرها من الاجسام ايضا امكنة طبيعية تطلبها الا انه لو فرض خروجها عنها فيكون لكل
جسم مكان طبيعي هو المقدم ويمكن ان يكون قول المتقدم يطلبه عند الخروج على افضل الطرق اشارة الى الاشكال
عليه بهذا الطريق وعلى هذا الدليل شك قوي وهو ان توجه الخفاف والثقال لعله الى نفس الجهة او الى
الاتصال بالكل حتى ان بعض الافاضل ذهب الى ان الاجسام كلها طالبة للجهات بالذات ولا مكنتها بالعرض
وبسبب وقوعها في تلك الجهات على ما هو التحقيق وذهب ثابت بن قرة الى انه ليس شيء من الامكنة خاصا
بعضو دون غيره حتى يتحرك وان جسما معينا طالب الطبيعة دونما عداه فاذا رمينا مدرة الى فوق فانما يعود
الى مركز الارض لان الجزء يميل الى الكل الذي يجذبه لعلية الجنسية لا لان الطبيعة الارضية طالبة للمركز فلو
جعل الارض نصفين وجعل كل نصف من جانب اخر لكان يطلب كل منهما مساويا للطلب الاخر حتى يلتقيا في
وسط المسافة التي بينهما ولو فرضنا ان الارض كلها ارتفعت الى فلك الشمس ثم اطلق من المكان الذي هي فيه الان
حجر لا ندفع ذلك الحجر اليها الطلبة الامر العظيم الذي هو شبيهه الى غير ذلك مما لا حجة في تعلقه قال الشيخ في طبيعيات
الشفا قد يشكل في امر الحيز ما لا يشكل في امر غيره فان الجسم المتحرك في جهة العرض له امور من ذلك انه يتحرك الى تلك
الجهة ومن ذلك انه يتحرك الى مكان ما ومن ذلك انه يتحرك الى حيث كليته فلا يدرى انه الى اي واحد من هذه الاشياء
يتحرك ثم شرع في حل الاشكال فقال ولو كان الماء يطلب الجهة وانها هي نزوله الى السفل لما وقف دون حد
وجه الارض ولما طفا على الارض ولما رسب فيه الارض وكذلك الحال الهواء ولو توهم جزء منه مفتوحا الى حيز
النار الى حيز نفسه وسنعلم انه لا يكون لجزء واحد جسمان بالطبع حتى يكون ذلك ان نقول ان الارض والماء
يطلبان جهة واحدة وحيزا واحدا ولكن الارض تغلب وتسبق وكذلك الهواء والنار يطلبان جهة واحدة وحيزا
واحدا لكن النار تغلب وتسبق ولو كان الهواء يطلب ما يطلب النار لكنه يعجز عن مسابقته وغلبته لكنا اذا وضعنا ابدا
على سطح من الهواء احسسنا باندفاعه الى فوق كما اذا احبسناه في الماء تحت الماء ولو كان يطلب المتحرك المكان فقط
والمكان هو سطح الجسم الطبيعي الذي يحويه بالطبع لكان الماء تنقعه الهواء حيث كان لانه في سطح الجسم الذي يحويه
ولكانت النار المستعلة يطلب ان يشمل عليها مكان هو سطح فلك هذا الطلب محال لامر انما يماس طائفة
من سطح الفلك من جهة ولو كان يطلب الكلية لكان الحجر المرسل من راس البئر لينضو بقعره فلو لا مذهب غوره
فان الاتصال بالكل هناك اقرب مسافة ولكان الحجر يصعد لو توهمنا ان كليته زال عن موضعه فكان لا يخلو
اما ان يكون بالطبع لم تزل جهته او جهة اخرى فيكون نحو جهة وهذا محال او يكون فيما ينفصل عن الكلية انفصالا الى اخرى من
جهة اخرى فيكون حركته الى الكلية ليس من طباعه ولكن يجذب بالكلية اياه وقد فرضنا حركته طبيعية وعلى انه
يستحيل ان ينفعل الشيء في شبيهه فعلا والترابط الطبع من جنسه وشبيهه الا بالعرض ولكانت الارض الصغيرة كا
لمدرة اسرع انجذابا من الكبيرة فالذي يجب ان يعتقد في هذا هو ان الحركة الطبيعية يطلب الحيز الطبيعي والهرب
من غير الطبيعي لا مطلقا ولكن مع ترتيب من اجزاء الكل مخصوص ووضع مخصوص من الجسم الفاعل للجهات وان الجهة
عليها غير مقصودة في الحركة الطبيعية التي يجاء بها بذاتها ولكنها موضوعة من حيث المقصود والمطلوب مخصوص
ما ذكرنا فالطلب يتوجه الى هذه الغاية المخصوصة فقط فلا يتجه الى غيرها واما الهرب فيجمع من مقابلة ما يطلبها
الشوق فانه اذا كان المكان غير طبيعي وان كان الترتيب طبيعيا هرب عنه مثال الهواء في سفل الخشنة هربا الهواء عن

عن محيطه حيث استحال وقوع الخلاء ووجوب ذلك لزم التصفق فيختلف الماء لما في مسام الاجزاء منصعقا منها الهواء

الهواء عنها وان كان المكان طبيعيا او ليس لترتيبه حاصلا انتهى كلام الشفاء واما النقض باجزاء العناصر من

انها لا تقتضي مواضع معينة بل تقع في امكنتها حيث تقعت فان الجزء من الماء مثلا ربما استقر في جزء من مكان

الماء مثلا ربما استقر في جزء اخر منه مع جزم بان ذلك لتبلبل فيها وامتناع ان يكون لجسم واحد مكانان طبيعيان

كما بلغ فمدفوع بانها لكونها متفقة مع العناصر في طبايعها لا تقتضي الا مواضعها الطبيعية لكن على قرب

الطرف وموقوعها تارة هنا من تلك المواضع وتارة هنا ليس الا بسبب اختلاف قرب المواضع بالنسبة اليها

حسب وقوعها في امكنة مختلفة قسرا بسبب اختلاف القواسر فان الشيخ لا يجوز ان يكون لجسم واحد مكانان

طبيعيان الا على جهة ان في جملة مكان الكل اجزاء بالقوة ايها وقع فيه بسبب مخصص كان طبيعيا له كالمدرة

فان اقرب حيز من حيز الارض يليها الطبيعي لها والا بعد لو حصل فيه لكان يصير ايضا اقرب كان طبيعيا لها فاما

مكانان متباينان فليس يمكن ذلك فان مقتضى الواحد بالشخص من حيث هو واحد بالشخص امر واحد بالشخص ومقتضى

الكل المتشابه الاجزاء جملة مقتضى جميع الاجزاء والاجسام المتشابهة الطبايع لا يستحيل عليها الانفصال لطبيعتها

بل انما يستحيل فانما يستحيل لعرض يعرض وهي في طبيعتها بحيث يجوز عليها ان لو كانت منفصلة واذ لا يستحيل

ايضا لها فكيف يستحيل تماسها فاذا اتصلت وتماست كانت الجملة وهي يطلب المكان الطبيعي من جنس هي طبيعة جملة

هي جملة هذه الطبايع فيجب ان يطلب جملة من الحيز هي هذه الجملة بل هذا الحيز لهذه الجملة كان جملة يجتمع من احياز كل

واحد فاذن الاجسام المتشابهة الطبايع فان احيازها كانها اجزاء حيز واحد يكون لجسم معين من تلك الجملة جزء

متعين له من تلك الجملة لعلة تلك العلة اما وجوده فيه ولا عند ما حدث وهو موافق له بالطبع فوجب له زومه اما

احتصاصه بالقرب باليقين اما بحركة الى فوق الحيز من حيز كلية النار لا انه هو اقرب اليها انتهى واما ما قيل من

انها اذا خليت وطبايعها اتصلت بكليتها فلا يبقى اجزاؤه موجودة وما دامت اجزاء موجودة لم تخل وطبايعها

فيفيد ان ذلك مخصص للكلية ثم حاصله انها لا تقتضي امكنة ولا يتوجه اليها بل الى الاتصال بكليتها فهي حين كونها

موجودة اجساما وليست لها امكنة طبيعية لكنه لا يرد على ان ذلك مسلم في غير الارض واما في الارض فلان الطبيعي مانع

عن الانفصال بالكل وذلك لان اجزاء الارض ما دامت ممنوعة عن الانفصال فهي مقسورة لا محالة فلم تخل وطبعها اذ

اما ما يتوهم من ان ذلك غير مسلم في غير الارض ايضا على راي من يقول بتساوي الجسم اذ عندهم اذا اتصلت الاجزاء

انما يقع كثرتها لا وجودها فمدفوع بانها على ذلك التقدير يبقى موجودة لكن بوجود الكل فلا يقتضي سوى

مكان الكل واما النقض بالمركبات لو انها في مكان الجزء الغالب حيثما اتفق فمدفوع الحواشي بانها بحسب صورها

النوعية التركيبية لا يقتضي امكنة زائدة على امكنة بسايطها اذ الصورة النوعية لا تزيد في الجسمية لكونها

من الاعراض المعنوية دون المقدارية واما بحسب الصور التي للاجزاء البسيطة فمعلق بتفصيل شيئا فان قلنا المركب من حيث

الصورة التركيبية جسم لا محالة فيجب ان يكون له من حيث هو مركب مكان طبيعي والا لا نتقضت الكلية فلت مقتضى

الكلية هو ان لكل جسم مكانا طبيعيا لا ان لكل جسم من كل حيثية مكانا طبيعيا فالمركب له مكان طبيعي هو حيز

مكان جزئه الغالب ولا يجب ان يكون له من حيث هو مركب ايضا مكان طبيعي وانما كان يجب لو كان اوله التركيب حيثية

وليس كذلك فلو تعدد ما ينفي بعضه لو كان لجسم واحد مكانان طبيعيان لزم ان لا يكون طبيعيا ما فرضناه طبيعيا

وذلك لو حصل في الاول ان الواحد لا يحد ما ان لم يطلب الاخر مع غلبته وطبعه لم يكن الاخر طبيعيا وان كان

قوله واما النقض بالمركبات وقد يدفع هذا النقض بان حاصله ان المكان الطبيعي [illegible]

وفيه ان البسيط [illegible]

خا لبا له لم يكن الاول طبيعيا والا لم يهرب عنه طالبا للغير وما قيل من ان عدم الطلب لمكان طبيعي بسبب مزاحمة
لمكان طبيعي آخر لا يقدح في كونه طبيعيا وانما يقدح فيه لو لم يطلبه مطلقا مدفوع بان هذا صريح في ان احد
المكانين ليس مطلوبا بخصوصه بل المطلوب هو القدر المشترك بينهما بل الاقرب منهما كما مر في كلام الشيخ واما ما اجيب
عنه بان المكان الطبيعي ما يطلبه الجسم بطبعه عند الخروج عنه مطلقا ففيه ان الدليل ما دل الا على ان للجسم مكانا
طبيعيا بمعنى ان حصوله فيه لا يكون بسبب قاسر الثاني انه لو كان الجسم خارجا عنهما لا على سمتهما فاما ان يطلبهما
معا فهو محال او يطلب واحدا منهما فقط فلا يكون الاخر طبيعيا او لا يطلب شيئا منهما فليس شيء منهما طبيعيا
واورد ان فرض خروج الجسم عنهما لا على سمتهما انما هو في توجهه اليهما فلا يكون مخلى بطبعه اجيب بان معنى تخلية الجسم
ان لا يحبسه قاسر في مكان والجسم الواقع لا على سمت المكانين عنه محبوس بالقسر في مكان فانه الكلام على تقدير ان
يكون هناك قاسر فيه نظر اذ المانع يقول ان الجسم محبوس بكونه لا على سمت المكانين وعلى هذا الكلام على تقدير
ان لا يكون هناك قاسر عليك ان لا تعين فرض ممنوع عدم القاسر فرض ممنوع القاسر نظير ذلك ما قال الشيخ في الشفاء
ولسائل ان يسأل انا لو توهمنا النار في مركز الفلك لا يميل الجزء منها الى جهة فاذا يعرض لها في طبعها السكون
بالطبع وذلك محال او حركة الى جهة ولا مخصص لجهة فنقول كان يعرض لها السكون ولكن بالقسر لانها كانت
تقتضيها ان يخرج عن جزء في واسطتها منبسطا عنها الى الجهات بالسواء الى ان يلقى كل جزء من المنبسط ما هو اقرب اليه من
المكان الطبيعي لكن الهواء المحيط ويجرد للمكان ح لا يمكنها من ان تتداخل نافذة هذا النفوذ لا يتأتى بالحركة لا
الحركة يكون في جهة دون جهة وهذا انبساط في كل جهة فيكون ساكنا بالقسر وايضا فان الخلاء لا يجوز ان يحدث
في الوسط الذي عنده انحرافه وهذا القسر فيه عارض عن الطبع هو عجيب جدا فان الطبع يقتضي ارتفاعا عن مكان لما
عرض فادى ذلك الى حكم غريب يحوز الا يتعدى سطح الفلك عن هذا العارض ولا يمنعها انتهى وانما لم يفت الى التي
يكون الجسم لا على سمت المكانين عنه لانه فان لطبيعة واحدة ان واحدا لمكانين بالطبع من حيث هما مكانان مطلقا
مطلقا سواء كان على سمتهما او لا على سمتهما كما يشهد به ادنى تأمل ح نقول لو كان لجسم مكانان طبيعيان فان فرض
الخروج عنهما على التعاقب اما ان يطلبهما معا وهو محال او يطلب احدهما فقط فلا يكون الاخر طبيعيا او لا يطلب شيئا منهما
فشيء منهما لا يكون طبيعيا ولا يرد عليه ان خروجه عنهما معا انما يتحقق لو تبادل بأيهما فان الجسم لا يخلو عن احد امرين اما
ان يكون خارجا عنهما معا او عن احدهما فقط ولا ثالث لهما بالقسمة وعلى التقديرين لا يطلب احد المكانين فلا يكون احد
المكانين طبيعيا له حيث لا يطلبه في شيء من الحالات الممكنة له فان قلت لم يطلبه في بعض الاحوال وهو حين يكون مزاحم به
اليه قلنا المطلوب لحقيقة هو مفهوم ما امر به هو امر واحد ان تعلقه بما يصدق عليه لا شيء مما يصدق عليه بخصوصه
فليتدبر ومكان المركب مكان الجزء الغالب اذ ما انقوى وجوده فيه فبعد عرفنا ان المركب من جهة الصفة التركيبية لا
يقتضي مكانا لما مر ولان التركيب امر يعرض بعد الابداع وايجاد مكان على سبيل الابداع فبل التركيب فطلب المركب في
نحو يقتضي تحقق الخلاء الا حال الاجتماع وهو محال كما سبق فامكنة المركبات امكنة البسائط بعينها فان قلنا يجوز
ان يوجد مركب بالابداع بان يوجد الفاعل مركبا مع بسائطه دفعة واحدة كما ذهبوا اليه في الافلاك الكلية والجزئية
قلنا المراد بالمركب ما كان من بسائطه وفعل انفعال يحصل من ذلك جهة وحدة حقيقية توهم كون مكانه من هنا
الجهة غير امكنة بسائطه الا فظاهر ان مثل الفلك الكلي المركب من الافلاك الجزئية لا يستدعي مكانا زائدا ولا
يذهب الوهم الى اتصال العدم جهة وحدة جسمانية هنا الاصل او المركب المتوقف على حصول الفصل والانفصال

بين بسائطه بجميع ابعاده مع بسائط دفعة واحدة لتوقفها الفعل والانفعال على حركة في زمان لا محالة ولعن
ايضا بانه يجوز ان يشغل مكان المركب قبل حدوثه بسيط ما يتخلل واجيب بان التخلخل انما يكون بالحركة التي انما تحدث
في زمان ففي اثناء ذلك الزمان يتحقق الخلاء واورد انه يلزم الخلاء لو كان شغل ذلك بتخلخل واحد اما لو كان
بتخلخلات يشغله بتخلخل كل تخلخل شكا يتصل بقبله وهكذا الى غير النهاية بحيث فلا يلزم الخلاء وانه يجوز ان يكون ذلك
بالتخلخل هو رقة القوام فيجوز ان يكون بسيط ابدع رقيق القوام ارق مما يقتضيه ثم يزيد بذلك مقدارا
على مقداره الطبيعي وعلى هذا وان لزم ان لا يكون العناصر البسيطة على وضعها الطبيعي في زمان من الازمنة لكن
لكن لا برهان على استحالته وما قيل من ان دوام القسر غير معقول وان الابداع على خلاف مقتضى طبيعته لشيء مما لا
معنى له واما من جهة بسائطه فيقتضي مكانا هو بعض امكنة بسائطه فان كان احد بسائطه يغلب في القوة على
غيره يكون المكان الطبيعي للمركب هو بعض اجزاء مكان الجزء الغالب بحسب اقتضاء القرب كما مر في جواب النقض
باجزاء العناصر والا كانت الاجزاء التي امكنتها في جهة واحدة هي الغالبة فمكانه هو ما يقتضيه الغالب بحسب هذه
الجهة فان كان الغالب هو الماء والارض وكان المركب مركبا من العناصر الاربع كلها مكانه الطبيعي يكون واقعا على
الفصل المشترك بينهما مشتملا عليه في اي موضع منه يقتضيه القرب كذا ان كان الغالب هو النار والهواء وان
كان مركبا من ثلاثة عناصر كالماء والهواء والنار مثلا وكان موضع التركيب موضع الماء مثلا كان الهواء والنار
الواقعان في جهة واحدة من حيز الماء غالبين لا محالة فيجذبانه الى جهتهما فاذا حصل في حيز الهواء وقف هناك
باقتضاء الهواء ولم يتجاوزه لان الجذب من هذا الجزء الى الجهتين على السواء وامساك الهواء اياه هناك لا يبطله
تخالف جزي الماء والنار لكونهما متساويين في الجذب هذا اذا كان المركب مركبا عن اكثر من بسيطين واما ان كان
مركبا عن بسيطين فان كان احدهما غالبا فالحكم للغالب كما مر وان كانا متساويين فان كان المركب مهما في الفصل
المشترك بين حيزيهما فمكانه الطبيعي يكون هناك الا انه لم يحبسه الا القسر سواء كان القسر جامعا او بان يكون
وضع احدهما بحذاء جهة الاخر بل يتفرقان لولا القسر فهذا القسم من المركب مكانه من حيث ما اتفق ذلك القسر فيه
هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام وهذا هو المطابق لكلام الشيخ حيث قال في طبيعيات الشفاء واما المركبات فان
تركيبها لا يخلو اما ان يكون عن بسيطين او اكثر فان كان عن بسيطين فاما ان يكونا متساويين في القوة او احدهما
اغلب فان كانا متساويين في القوة ولم يتفق ان كان وضع احدهما بحذاء جهة الاخر يتفرقا ولم يحبسا الا
قسر جامع وان لو اجتمع حركاتهما ويعد كل من مكانه كبعد الاخر تقاوما وقسر كل واحد الاخر فوقفا الا ان يطرا
على احدهما معين او يكونا في الحد المشترك بين الحيزين فيجوز ان يقفا فيه بالطبع وان غلب قوة احدهما وكسر
على المزاج حاصل كان المكان الطبيعي مكان الغالب وان كان عن اكثر من بسيطين وفيهما غالب فالحيز للغالب
وان تساوت جواذب الشرط غاب البسيطان اللذان جهتهما واحدة بالقياس الى الموضع الذي فيه التركيب
ككما الماء والنار والهواء وموضع التركيب الماء وحصل المركب في اقرب الحيزين وهو حيز الهواء من حيز وقوع التركيب
موضع الماء ولم يتجاوزه اذ الجذب بعده الى الجانبين سواء لولا الامساك فيه عن البسيط الذي يطلبه لتلك الجهة
لا يبطله تخالف الحيزين ويشبه ان لا يصح المزاج من الاجسام البسيطة التي تتلاوم بيرا الا وهناك غالب يجمع
ويمسك الاجزاء الاخرى فيما نعاوقها عن الحركة الى احيازها الخاصة ويكون الاجزاء قد تصغر تصغيرا لا
يمكنها ان يعمل في الاجسام التي بينها وبين كليات احيازها ويكون قوة قاسرة على الاجتماع غير قوية تلك

في كون الفصل المشترك مكانا لهذا المركب توقف بل المكان الطبيعي لهذا المركب هو ما يأتي في كلام الشيخ من اقرب الحيزين الى حيز التركيب فتأمل في ستل

البسائط

البسائط انتهى كلام الشفا فنقول فان كان عن اكثر من بسيطين يشتمل القسمين اللذين ذكرناهما اعني ما يكون تركيبه عن
اربعة عناصر وما يكون تركيبه عن ثلثة عناصر الا انه خص البيان بالثاني وترك الاول لاشتراكه مع قسم واحد
المركب من الاثنين في الوقوع في الفصل المشترك الذي قد بيّنه ولا تدبر فان قيل المركب المتساوي البسيطين لو
اخرج من المكان الذي اتفق فيه لم يعد اليه طبعا بل سكن فيما اخرج من امكنة بسائطه لعدم المرجح فلا يكون ذلك
المكان طبيعيا له وايضا يجوز ان يكون له وللمركب الذي بعض بسائطه غالب صورة نوعية تقتضي حصوله في مكان
الجزء المغلوب او المساوي قلنا الجواب عن الاول ان المركب المذكور قد شرط الشيخ كون بعد كل من بسيطيه
من مكانه كبعد الآخر من مكانه ولعل ذلك لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من امكنتها وتفتر عند البعد
عنهما فاذا اخرج المركب المذكور من المكان الذي اتفق ذلك فيه الى مكان آخر من امكنته لم يبق ذلك التساوي
فيه لكونه اقرب الى مكان احد البسيطين لا محالة فلا يكون هناك ذلك المركب المفروض بل يصير من القسم الذي احد
بسيطيه غالب وعن الثالث ان الصور النوعية انما تفيض على حسب استعداد المادة فالمركب الذي يكون ارضيته غالبة
يكون استعداده مقتضيا للارضية فيه اكثر من استعداداته مقتضيات سائر الاجزاء فيجب ان يكون الصورة الفائضة
على حسب الاستعداد تابعة للاستعداد فالفائضة على حسب الاستعداد المختلف يكون تابعة لاستعداد الغالب
ولا اقل من ان لا يكون منافية لمقتضاه فلا يجوز كونها مقتضية لحصوله في مكان الجزء المغلوب والفائضة على
المتساوي يكون تابعة للاستعداد المتساوي فلا يجوز ان يكون مرجحة للحصول في احد امكنة الاجزاء وكذا الشكل
يعني كما ان الطبيعة كل جسم يقتضي مكانا مخصوصا كذلك يقتضي شكلا مخصوصا لان الشكل مما يلزم الجسم بحسب
الوجود لان كل جسم متناه لما ثبت من تناهي الابعاد فيحيط به حد واحد او اكثر لان المراد من الحد هو النهاية
فيحصل له بسبب احاطة الحد الواحد او الحدود هيئة والمراد من الشكل هو تلك الهيئة والمقصود انه من هذا الشكل الذي
للجسم في الوجود سببا طبيعيا له كما مر وما قيل عليه من ان حصول الشكل للجسم يتوقف على تناهي ابعاده ولا شك
ان طبيعة الجسم لا يقتضي تناهي ابعاده وما يعرض للشيء بواسطة ليست مستندة الى ذاته لا يكون عارضا
لذاته مدفوع بان هذا مبني على مقدمة ليست يقينية ولا مبينة وهي ان طبيعة الجسم لا يقتضي تناهي ابعاده نعم التناهي
ليس بلازم لماهية الجسم كالزوجية للاربعة بل لازم لوجوده ليس بلازم بين الوجود كالحرارة للنار بل لازم
يحتاج اثباته الى دليل ولا يقتضي ذلك حاجته الى واسطة في الثبوت مع قيام البرهان على وجوب استناده الى
الطبيعة من غير واسطة غريبة والطبيعي اي الشكل الطبيعي للجسم البسيط وانما عينه اكتفاء بالشهرة والظهور
لعدم انضباط اشكال المركبات من المعادن والحيوان والنبات وما وقع في شرح العلامة من ان الشكل الطبيعي
هو الاستدارة وباقي الاشكال قسرية يوهم من ظاهر العبارة هو الكرة قالوا لان الطبيعة في الجسم البسيط واحدة
والفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل شكل سوى الكرة يصدر افعالا مختلفة فان
المضلع من الاشكال يكون جانب منه خطا وآخر سطحا وآخر نقطة واعترض عليه بالمنع والمعارضة والنقض اما
المنع فهو انه لا نسلم ان الفاعل ههنا واحد حقيقي حتى لا يمكن ان يصدر عنه افعال لم لا يجوز ان يكون الطبيعة
البسيطة جهات واعتبارات بها يكون مبدأ لافعال مختلفة وقال بعض الافاضل طبائع البسائط قد اقتضت
آثارا متعددة كالطبيعة الارضية فانها اقتضت اليبس والثقل والبرودة والشكل فكيف يقول الفلاسفة
انها لا تقتضي افعالا مختلفة لانها طبيعة واحدة بل مرادهم بما ذكروه ان المادة في البسيط امر واحد متشابه في جميع

الى الطبيعة الحالة فيها ايضا كذلك فاذا اقتضت شكلا غير شكل الكرة جعلنا اجزاء المادة المتشابهة بعضها
مختصا بزاوية وبعضها مختصا بنقطة وبعضها بغير ذلك وذلك ترجيح من غير مرجح لفرض خلو الجسم عن المؤثرات
الاجنبية فالوجه في الايراد ان يقال لا يقتضي الطبيعة كلا من افعالها بانفرادها والنقطة بانفرادها بل تقتضي
شكلا معينا كالمخروطية في مادة مخصوصة والاجزاء المفروضة للافعال المختلفة اجزاء فرضية لا تعيين
لها مستقلا ولا يمتاز بعضها عن بعض بحسب نفس الامر حتى يصح ان يقال انه يستدعي جعل بعضها محل الانقلاب
او الخط دون غيره سببا مخصصا وعلة مخصصة كما انه اذا اقتضت الطبيعة شكل الكرة ايضا يجعل بعض
الاجزاء كامنة وبعضها بارزة من غير مرجح لان الاجزاء فرضية ولا يمكن وجود الكرة الا بان يكون الاجزاء كذلك
انتهى ما قاله واقول اما ما قاله في بيان مقصود القدماء فهو حق واما ما قاله في توجيه الايراد فليس بشيء لان الطبيعة
اذا اقتضت المخروطية مثلا في المادة البسيطة اقتضت امورا موجودة مختلفة هي الزاوية والنقطة وغيرها
في اجزاء مفروضة متشابهة وهذا اشنع مما لو اقتضت امورا موجودة مختلفة في اجزاء موجودة متشابهة لان
اختلاف وجودات الاجزاء وتشخصاتها وان كانت الاجزاء متشابهة لعله يكفي للتخصيص بخلاف ما اذا كانت
الاجزاء مفروضة محضة فانه ليس هناك اختلاف في المختص مع كون مقتضيات الطبيعة مختلفة واما
في الكرة فليس الاختلاف الذي ذكره اعني كون بعض الاجزاء وبروز بعضها امورا موجودة فلا يقتضي مخصصا
مختلفا فالعبرة ليست بوجود الاجزاء وامتيازها بل بوجود الامور الحالة في الاجزاء وامتيازها مع كون الاجزاء
مفروضة محضة فلينبه حتى يظهر انه كيف اشتبه الامر عليه فنحو تقرير البرهان على هذا المطلب هو ان الطبيعة
في الجسم البسيط متشابهة وسارية في الاجزاء المتشابهة وكذا ما يلزم تلك الطبيعة من المادة المطلقة والجسمية المشتركة
وما يلحقها بحسب ذلك كلها متشابهة وكل شكل غير الكرة مشتمل على امور مختلفة موجودة وصدور مثل هذا
الاختلاف عن طبيعة متشابهة في مادة متشابهة يستلزم تخصيص بعض هذه الاجزاء المتشابهة بالسطح وبعضها
بالخط وبعضها بالنقطة الى غير ذلك من غير مخصص لكون جميع الامور التي تقع مع الجسم البسيط بعد فرض تخليته
وطبعه متشابهة وما يمكن ان يلحقه من الامور المختلفة الغريبة مقطوع النظر عنه في هذا الفرض وهو محال لكونه
ترجيحا من غير مرجح فلا اعتراض عليه بالمنع واما المعارضة فهي واجبة ههنا الى ان دليلكم لا يستلزم مطلوبكم
فتقريرها ان البسائط اذا كانت مشتركة في الكروية يجوز استنادها الى الجسمية المشتركة فلا يجب كونها
طبيعية والجواب انه لا يلزم من اشتراكها في مطلق شكل الكرة اشتراكها في الشكل الواحد النوعي لان مراتب
الاستدارات انواع مختلفة كما حقق في موضعه واجاب عنه المصنف في شرح الاشارات بانها من حيث هي مطلقة
كذلك انها من حيث هي متعينة متفاوتة في المقادير التي تختلف باختلاف الطبائع وكذلك كانت مستندة الى
الطبائع واجيب ايضا بان غرض الحكماء ليس الا ان الاجسام البسيطة اذا خليت وطبايعها كانت كرات فاذا اقتضت
الصورة الجسمية شكل الكرة يحصل غرضهم ومنها ما فيه واما النقض فمن وجوه الاول ان الارض بسيطة وليست
كروية لما عليها ومنها من التلال والوهاد والكروية الحسية غير كافية لكون الدليل دالا على الحقيقية والجواب
ان شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه وجدت هناك اسباب خارجية كالرياح والامطار فانثلم ما خرج من الارض
ولكون اليبوسة التي لها حافظة لكل ما يحصل لها من الاشكال طبيعيا او قسريا بقي شكلها على ذلك الانثلام
وكون اليبوسة المانعة عن العود الى الشكل الطبيعي مستندة الى الطبيعة المقتضية لكرويتها لا يوجب كونه

قوله
والكروية الحسية
جواب سؤال الكروية
اذا كانت مقتضى طبيعة الارض
وخرجت عنها بسبب من الاسباب
الخارجية فمتى ارتفع الاسباب
يجب ان تعود الى شكلها
الطبيعي فاجاب عنه
بعد ما ولكون

قوله
وفيه ما فيه
اشارة الى انه لا يصدر
الصورة النوعية للجسم
المشخص المعين و
المكان المعين وهذا
الجواب ليس لهم
مذهبهم

بعد ان الدعوى ليس الا ان البسيط
وطبعه كان كرويا
لا يمكن الا اذا تحقق بسيط وطبعه
مع انه غير ازلي ودعوى انه
لا يمكن في عالم العناصر لكونه مشحونا بالقوى
و فرض التخلية [illegible]
الى ان يكون
مادة النقض
مخففة

الشيء مقتضيا للشيء ولما يمنع منه لان اليبوسة ليست مانعة بالذات عن الكروية بل ان شانها الا حفظ الاشكال فهي معينة
للطبيعة في مقتضاها في الحقيقة لكن لما كان شانها ذلك لا تجيز لها بالعرف الطبيعي والغريب حفظ الغريبة
فمنعها عن العود الى الطبيعي انما هو بالعرض وانما عرض ذلك لها عن الحالة الطبيعية من وجوه بقائها عليها
من وجه هذا خلاصة ما قال الشيخ في الشفاء ولخصه المص في شرح الاشارات الثلاثة وهو مما اورده الامام وهو
ان متممات الافلاك والنقر التي يتركب منها التداوير والكواكب من الافلاك مع بساطتها تخالف قريب الشكل لها
بمقتضى الاستدارة وانتم لا تجوزون حصول ذلك بالقسر واجاب عنه المص في شرح الاشارات بان نقصان
الصور الكمالية لبعض البسائط في فطرتها الاولى لاسباب تعود الى العلل الفاعلية غير ممتنع كما ان نقصانها
ببعض المركبات لاسباب تعود الى العلل القابلية في الفطرة الثانية غير ممتنع فان الكائن نباتا او حيوانا في هذه
الفطرة انما يتصف بصورة كمالية نباتية او حيوانية مع بقاء نقص ذلك الفلك كرة بحيث تحيط بها هو ذلك خارج المركز
او تدوير او كوكب مع بقاء الصورة الاولى المتصلة بجميع اجزاء الفلك الاول منها فيكون ذلك بحسب امر في العلة
المقتضية لوجود ذلك الفلك ويلزم من ذلك ان يبقى من الفلك الاول متمم او نقرة مضمومة بالصورة الاولى لا
فقط على ما يشهد به علم الهيئة انتهى والتفصيل ان هذا النقض لو جعل نقضا على الدعوى كما هو الظاهر فالجواب
عنه ان الكوكب مثلا ليس من حيث صورته جزء الفلك بل من حيث مادته وهو من حيث المادة التي هي جزء من الفلك
لا يلزم ان يكون في الفلك من حيث هو فلك نقرة ويبطل بذلك استدارته بل هو نقرة من جهة تعلق صورة اخرى
بهذه الحصة من مادة الفلك ولا دخل لهذه الصورة في كونه جزء الفلك بل محل هذه الصورة جزء من فلك فكون
هذا الجزء مفروضا من الفلك انما هو بالعرض ولا يلزم في الفلك نقرة من حيث هو فلك بالذات ولو جعل نقضا
على مقدمة الدليل اعني وجوب كون فعل الطبيعة الواحدة متشابها غير مختلف بان يقال طبيعة الفلك لكونه
بسيطا يجب تشابه افعالها وقد اختلف من حيث وجود الامور المذكورة فيه فالجواب عنه ان فعل طبيعة الفلك من
حيث كل طبيعة في مادة الفلك من حيث هي مادته لم يختلف اصلا والاختلاف المتحقق هناك ليس من طبيعة الفلك
وحدها ولا من طبيعة الكوكب بل من اجتماع عدة من الطبائع فوقوع الاختلاف هنا بالعرض لا بالذات وفعل
كل طبيعة من تلك الطبائع في مادتها من حيث هي مادتها ليس الا الاستدارة والتشابه وقد يورد جميع الكرات
المجوفة من الافلاك وغيرها نقضا على المقدمة لتحقق الاختلاف بالسطحين في كل منها واجاب عنه الاستاذ قدس
سره في شرح الهداية الاثيرية بان حقيقة كل من كليات الافلاك والعناصر تقتضي لذاتها ان يكون له مكان
خاص ووضع خاص وهيولى كل منها انما لا يقبل الا مقدارا معينا فالطبيعة اقتضت اولا في مادة كل منها
مقدارا معينا في موضع معين واقتضت بعد ذلك الشكل يكون ذلك الشكل ابسط الاشكال المتصورة في حق
ذلك الجسم فحصل التجويف لا بمقتضى الطبيعة بالذات بل بالعرض وقد يتفصى عنه بتوهم فيضان صورة واحدة
على كرة العالم الجسماني ابتداء ثم طريان صورة اخرى على بعض منها هو من فوق الثامن الى مركز الارض نقرة
منها كرة التاسع فيحصل التجويف فيها بالعرض ثم صورة اخرى على بعض اخر هو من اعلى السابع الى المركز
نقرة من كرة الثامن مجوفة بالعرض وهكذا الى الكرة الثالثة عشر اعني جرم الارض فيحصل التجويف في كل كرة
هي فوق الارض بالعرض لا بالذات كما في نقرة الكواكب هذا باطل لتقدم الصورة النوعية على الصورة الجسمية
على الصورة الجسمية تقدما بالذات كتقدمها على الهيولى فلا يمكن سبق الصورة على التجويف هذا الذي كان

الصورة الاولى الفايضة على الكل صورة جسمية فقط واما ان كانت صورة كالية نوعية كالصورة الطائرة
فيلزم كون كل حادثة اشرف واكمل من السابقة فيلزم كون الارض اشرف من الفلك بمراتب كثيرة وكذا كل فلك مما
هو فوقه بعدد ما بينهما من الافلاك والصور هذا فان قيل بالجواب المذكور وان اندفع النقض لكن يبقى انه
يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في الكوكب والتدوير والخارج المركز وهو محال لا يقال لانم سيما انه فان صور
العناصر باقية في المركب فحصل فيه صورة اخرى سارية في اجزائه لانا نقول صورة المركب سارية
في جميع اجزائه المقدارية المركبة لا البسيطة والا لزم كون جزء واحد ماء وناراً مثلاً واسيما انه بل نقول يمكن
ان يقال البسائط المركب من الاجزاء المقدارية للمركب من حيث هو مركب وان كانت اجزاء مقدارية لمادته فالعناصر
ليست اجزاء مقدارية للياقوت مثلاً من حيث انه ياقوت بل الجسمية التي هي مادة للصورة الياقوتية ومنه كلام
سيأتي في مبحث المزاج وانه اذا كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبايع فلا يكون بسيطاً لا يقال
معنى التركيب القوى ان يكون لجزء من الجسم قوة ولجزء آخر منه قوة اخرى وليس في الفلك كذلك لان الصورة
الاولى سارية في الكل والثانية مختصة بالبعض لانا نقول فيلزم ان يكون فلك الثوابت مركباً من قوى وطبايع
وانه اذا جاز في الفلك اتصال صور متعددة هي مبادي افعال مختلفة فليجز في ساير البسايط فلا يلزم ان يكون
شكلها مستديراً قلنا الجواب عن الاول انا لا نسلم ان صورة الفلك سارية في اجزائه كصورة الماء والا لزم كون
جزء الفلك فلكاً كما ان جزء الماء ماء اذ لا معنى لسريان الصورة في الاجزاء كما لا يخفى وعن الثاني انه قد عرفت انه
لا يلزم ان يكون في شيء من الفلك من حيث انه فلك الافلاك صورتان مختلفتان ليلزم ذلك وعن الثالث انك قد
عرفت ان فعل كل صورة في مادتها من حيث هي مادتها الكل لا لاستدارة والتشابه فمن اين يلزم عدم استدارة
اشكال البسائط هذا لكن هنا اشكال قوي كان قد سنح لي وهو ان الجزء الذي يبقى بعد افراز الخارج المركز
من المتمم يسمى بالمتمم وكذا ما يبقى بعد افراز التدوير من الخارج وبعد افراز الكوكب من التدوير جسم لا يتجزى
لم يبق فيه مختصة به ولا صرف فيه الصورة المتماثلة مثلاً المتمم ولا يلزم تعدد افراد النوع الواحد المبدع
فيهما الا بعضها الا عن الممثل وعن المتمم الآخر وكان كرة تامة وليس ايضاً موجوداً بعين وجود الكل كما هو شأن
الاجزاء المفروضة فيلزم ان يكون الجسم موجوداً بما هو جسم بدون صورة نوعية وان يتصل الجسم في
الخارج بالفصل وبطلانه مما قد تقرر عندهم والجواب عنه انا لا نسلم انه منفصل عما هو جزء له كالممثل بالذات
او بالعرض بل هو منفصل عن الخارج من حيث الصورة بالذات وعن المتمم الآخر بالعرض وليس منفصلاً
عن الممثل لا بالذات ولا بالعرض بل هو متحد الوجود معه ومتحصل الصورة وليس موجوداً براسه اي منفصلاً
عما هو جزء له اصلا ولا عما له صورة مختصة عن الخارج من حيث المادة بالذات بل بالعرض وذلك لما مر
من ان الخارج ليس جزء الممثل من حيث الصورة بل من حيث المادة ولا هو مفروض عنه من حيث المادة
بل من حيث الصورة فلا اشكال هذا وقال البعض الاقاضل لدفع النقض المذكور ان الدليل على وجود الخارج
المركز ليس الا وجدان الاختلاف في الحركات المنسوبة الى المنجزة على ما فصل في مظانه وكذا التدوير
فيجوز ان يكون الفلك متصلاً واحداً لا اجزاء له بالفعل ويكون الحركات المختلفة منسوبة الى اجزائها المفروضة
ولا يحصل تعددها اذ لا بعد في ان يكون الاجزاء المفروضة في المتصل الواحد حركات متغايرة كالحركة المتصلة
كما في الفوارات التي يقع في البحور وفي مياه الانهار بل في جميع الانهار العظيمة اذ كثيراً ما يقف الماء الذي في الطرف

الا نهار ويتحرك الباقي مع انضمامهما فخارج المركز من الفلك جزء مفروض عرض ثخنه مثل الحركة المختص المحقق
المحسوسة فاذا فرض ذلك الجزء بتمامه يفرض الباقي من الفلك متممين مختلفي الجوانب بالجملة المتمم جزء مفروض
من كرة واحدة على شكل يعلم و يمكن فرض هذا الجزء في كل كرة ومن عليه التدبر انتهى مقاله ولا يخفى ما
ثم نقل عن بعض المحققين لدفع النقض ان الانسب بقواعدهم ان يقال ان صورة فلك الثوابت مثلا صورة
منفقة الفعل فان الصورة قد يكون متشابهة الفعل كصور البسائط العنصرية وقد يكون متفقة الفعل
كصور المركبات وما ادعى من ان الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل افعالا مختلفة فغير مسلم في الفاعل
المتفق ثم رد هذا القول بما حاصله ان هذا تخصيص لقاعدتهم من غير ان يصوا به لانه اذا جاز ان يكون
لبسيط صورة متفقة الفعل جاز في كل بسيط فينسد عليهم وهو كذا الثالث ايضا ما اورده الامام
وهو ان القوة المصورة ان كانت بسيطة فمحلها اما بسيط واما مركب والاول يقتضي ان يكون شكل الحيوان
كرة والثاني يقتضي ان يكون مجموع كرات بعدد البسائط التي في المحل المركب وان كانت مركبة من قوى فان
كانت تلك القوى في محال مختلفة كان الحيوان ايضا مجموع كرات وان كانت في محل واحد فان لم يمنع بعضها
بعضا عن مقتضاه كان الحيوان كرة واحدة وان منع فلم لا يجوز ان يكون مع الطبائع البسائط ما يمنعها عن افعالها
الاستدارة والجواب ان الانم انها لو كانت بسيطة في مركبة او كانت مركبة في مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات
وانما يلزم لو كان فعل البسيط في المركب فعله في واحد واحد كان فعل المركب فعل واحد واحد في واحد واحد
هو وهو غير لازم بل المنفعل في الصورة الثانية الاولى وكذا الفاعل في الصورة الثانية هو مجموع الاجزاء من
حيث هو مجموع ثم انه لما بيّنا ان طبيعة الجسم يقتضي المكان ويطلبه دل على وجوده في الجملة اعم ان يكون
بالفعل او بالقوة اذ لا معنى للطلب يدل على الوجود بالفعل ضرورة ان الجسم يطلب الحصول به لا تحصيله
وطلب الحصول في الشيء لا يمكن الا بعد وجوده مع انه منقوض بما يطلبه المتحرك في الكم والكيف ولو صح على ما
يخفى وايضا دل ذلك على كون المكان ذا وضع اذ لا يجوز حصول ذي وضع فيما لا وضع له بالضرورة فثبت
كون المكان موجودا ذا وضع كما ذهب اليه الحكماء بل جمهور العقلاء ومن الناس من نفى ان يكون للمكان وجود
اصلا وذكر الشيخ في الشفاء لهم حججا واجاب عنها الاولى ان المكان لو كان موجودا لكان اما جوهرا او عرضا
والجوهر محسوس ومعقول فان كان جوهرا محسوسا ولكل جوهر محسوس مكان فللمكان مكان الى غير
النهاية وان كان جوهرا معقولا فكيف يقارنه ويقارنه الجوهر المحسوس والمعقولات لا وضع لها ولا اشارة
اليها وكل ما يقارنه ويقارنه الجوهر المحسوس فهو ذو وضع واليه اشارة وان كان عرضا فالذي يحله هو
العرض كالذي يحله البياض فالذي يحله البياض يشتق منه الاسم فيقال مبيض وابيض فالجوهر الذي يحله المكان
يجب ان يشتق منه الاسم فيكون هو المتمكن فيكون مكان المتمكن عرضا فيلزم في النقلة ويتبعه حيث
سار فلا يكون منتقلا عنه كما زعموا بل منتقلا معه والجواب عنها ان المكان عرض ويجوز ان يشتق منه اسم
لما هو عرض فيه لكن لم يوقف عليه بالتعارف ومثل هذا كثير واذا اشتق فلا يجب ان يكون ذلك هو اللفظ
المتمكن فان المتمكن مشتق من التمكن وليس التمكن هو كون الشيء ذا مكان على انه يجوز ان يكون في الشيء عرض
ويشتق منه الاسم لغيره كالولادة فهي في الوالد ويشتق منه الاسم للمولود والعلم في العالم ويشتق منه الاسم
للمعلوم فيجوز ان يشتق من المكان اسم للمتمكن ولا يكون المكان فيه الثانية المكان لا يخلو اما ان يكون

لا يمكن الا بعد وجوده تنبيه اولا
منع ان الجسم لا يطلب بحسبه
وثانيا منع ان طلب الحصول فيه
صح

جسما او غير جسم فان كان جسما والمتمكن يكون فيه فهو مداخل له ومداخلة الاجسام بعضها بعضا محال وكيف يكون
جسما ولا هو بسيط من الاجسام ولا مركب منها وان كان غير جسم فكيف يقولون انه مطابق للجسم بذاته او مساو
الجسم والجواب انه غير جسم ولا مطابق للجسم بل محيط به بمعنى انه منطبق على نهايته وقولنا انه مطابق له مجاز والمراد
كون المكان مخصوصا بالمتمكن فيحتمل انه مساو له بالحقيقة الثالث لو كان الانتقال ليس الا الاستبدال بمكان بعد
كما ان هذا الاستبدال يقع للجسم فكذلك قد يقع للسطح والخط والنقطة فيجب ان يكون لها ايضا مكان ومعلوم
ان مكان النقطة يجب ان يكون مساويا لها حتى لا يبقى غيرها وما يساوي النقطة نقطة فلم صارت احدى النقطتين
مكانا والاخرى متمكنة والجواب انه انما يلزم ذلك لو قلنا كل انتقال سواء كان بالذات او بالعرض مثبت للمكان
ونحن لا نقول كذلك بل نقول ان انتقال الشيء بالذات مثبت للمكان الرابع ان المكان عندكم امر لا بد منه للحركة
وكل ما لا بد منه للشيء فهو علة له والمكان ليس علة للحركة لا فاعلية ولا مادية ولا صورية وهذا ظاهر ولا غائية لان المكان
عندكم مما يحتاج اليه قبل الوصول الى الغاية والتمام والجواب انا لا نسلم ان كل ما لا بد منه للشيء فهو علة له فان
المعلول كما لا بد منه للعلة وليس بعلة للعلة ثم ذكر للمثبتين له حججا منها وجود النقلة فان النقلة مفارقة شيء لشيء وليس
ذلك المفارق جوهره ولا كمه ولا كيفه ولا غير ذلك من المعاني اذ جميع هذه يبقى مع النقلة بل انما ذلك المفارقة
شيء كان الجسم فيه ثم استبدل به وهو الذي نسميه مكانا ومنها وجود التعاقب فانا نشاهد الجسم يكون حاصلا
ثم نراه غاب ونرى جسما اخر حصل حيث هو مثل ما قد كانت جرة فيها ماء ثم حصل بعده فيها هواء او دهن والبديهة
توجب ان هذا المتعاقب خلفه في امر كان لذلك الشيء اولا وكان الاول مختصا به والان فقد فاته
وذلك لا كيف ولا كم في ذات احدهما ولا جوهر بل حيز كان للاول فصار للاخر ومنها ان الناس كلهم يعقلون
ان هنا فوق وان هنا اسفل فليس يصير الشيء فوق واسفل لجوهره او كمه او كيفه او غير ذلك بل بالمعنى الذي
يسمى مكانا وحتى ان الاشكال التعليمية لا يتوهم الا ان يختص بوضع وحيز ولولا ان المكان موجود ومع وجوده
ليس بنوع وفصول وخواص لما كان بعض الاجسام يتحرك طبعا الى فوق وبعضها الى اسفل قالوا وقد بلغ من
قوة امر المكان ان التخيل العامي يمنع وجود الشيء لا في مكان ويوجب ان المكان امر قائم بنفسه يحتاج ان يكون
معدا حتى يوجد فيه الاجسام ولما اراد اسرودوس الشاعر ان يقول شعرا يحدث فيه عن بدء الخليقة لم ير ان
يقدم وجود شيء على المكان شيئا فقال ان اول ما خلق الله تعالى المكان ثم الارض الواسعة انتهى ما اوردنا من الشفا
وينبغي ان يعلم ان هذه الوجوه وامثال ذلك تنبيهات على وجود امر يسمى بالمكان فان الحق ان المكان فطري الانية
وان كان نظري الماهية ولذلك اختلف العقلاء بعد اتفاقهم على ان للجسم مكانا في حقيقته والاحتمالات التي ذهب
الى كل منها ستة الثلاثة المشهورة منها كون المكان سطحا او بعدا موجودا او بعدا موهوما والرابع ان المكان
هو الهيولى والخامس انه هو الصورة والسادس انه هو ما يستقر عليه الجسم فالاول مذهب ارسطو ومن تبعه والثاني
مذهب افلاطون وشيعته والثالث مذهب جمهور المتكلمين وقد ذهب الى كل من الرابع والخامس جماعة من الاوائل
والسادس هو المتعارف بين العامة قال في الشفا ان لفظة المكان قد يستعملها العامة على وجهين فربما عنوا
بالمكان ما يكون الشيء مستقرا عليه ثم لا يميزون انه هو الجسم الاسفل او السطح الاعلى من الجسم الاسفل الا ان
يميزوا تمييزا عن الغاية فيتخيل بعضهم انه هو السطح الاعلى من الجسم الاسفل دون سائره وربما عنوا بالمكان الشيء
الحاوي كالدن للشراب والبيت للناس وبالجملة ما يكون فيه الشيء وان لم يستقر عليه وهذا هو الاغلب عندهم وان

لم يشعروا به اذ الجمهور منهم يجعلون السماء نفسها في مكان والسماء والارض عند من فهم صورة العالم منهم مستقرة في مكان وان لم يعتمد على شيء لكن الحكماء وجدوا الشيء الذي يقع عليه اسم المكان بالمعنى الثاني اوصافا مثل ان يكون ينتقل الشيء عنه ويفارقه بالحركة ولا يسعه معه غيره وينتقل المتنقلات اليه ثم تدرجوا قليلا الى ان توهموا انه حاو اذا كان المتمكن موصوفا بانه فيه فلما ارادوا ان يعرفوا ماهية هذا الشيء وجوهره كانهم نسوا في انفسهم فقالوا ان كل ما يكون خاصا بالشيء ولا يكون لغيره فلا يخلو اما ان يكون داخلا في ذاته او يكون خارجا عن ذاته فان كان داخلا في ذاته فاما ان يكون هيولاه او صورته وان كان خارجا عن ذاته ومع ذلك يساويه ويخصه فاما انه سطح يلاقيه ويشتمل بنهايته ولا يماسه غيره اما محيط واما محاط مستقر عليه فهما اتفق واما ان يكون بعدا بين اقطاره فيشغله بالانبساط فمنهم من زعم ان المكان هو الهيولى وكيفه والهيولى قابل للتعاقب ومنهم من زعم ان المكان هو الصورة وكيفه وهو اول حاو ومحدد ومنهم من قال ان المكان هو الابعاد فقال ان بين غايات الاناء الحاوي للماء ابعادا مفطورة وانما يتعاقب عليها الاجسام المحصورة في الاناء بلغ بهم الى ان قالوا هذا مشهور مفطور عليه البديهة فان الناس كلهم يحكمون ان الماء في ما بين اطراف الاناء وان الماء يزول عنه ويفارقه ويحصل الهواء في ذلك البعد بعينه واحتجوا ايضا بضروب من الحجج انتهى كلام الشفاء بتمامه وقوله واما انه سطح على سبيل الاضافة اليه اي هو انه سطح دون قوله اما محيط واما محاط مستقر عليه لاني تلك السطح اما محيط بذلك الشيء المتمكن محاط كباطن الكوز للماء واما محاط بالمتمكن مستقر عليه لعله اشارة الى ما ذهب اليه بعضهم من ان مكان الفلك الاعظم انما هو السطح الظاهر للفلك الثوابت كما يشعر به قوله انهما اتفق فلذلك ثم ان المص اختار المذهب المنسوب الى افلاطون فقال والمعقول من المكان وفي بعض النسخ من الاول والمعنى واحد هو البعد فان الامارات تساعد عليه اي على ان المكان مختلفة في البعد مساعدة على كونه هو المكان وذلك انهم جعلوا للمكان امارات اربعا الاولى جواز انتقال الجسم عنه الى غيره والثانية استحالة حصول جسمين فيما يشغله احدهما والثالثة انه ينسب اليه الجسم بلفظة في وما في معناها والرابعة انه يختلف بالجهات مثل فوق وتحت وغيرهما والاوصاف المذكورة في كلام الشيخ الذي مر انفا تشير الى هذه الامارات وانما اتفقوا على تلك الامارات لان كل شيء اذا لم يسلم فيه علامة او لازم او خاصة او امر في ذاته لا يصح النزاع فيه والاختلاف في حقيقته فقالوا الامارة الاولى تمنع كون المكان هيولى او صورة للمتمكن فقد بطل تمسكهما انهم بان قال اما قياس من قال ان المكان يتعاقب عليه والهيولى متعاقب عليها فقد علم انه غير منتج اللهم الا ان يقال وكل ما يتعاقب عليه مكان فلا يسلم لان المكان هو بعض ما يتعاقب عليه وهو الذي يتعاقب فيه الاجسام بالحصول فيه وكذلك ان المكان اول حاو ومحدد فهو الصورة وذلك انه ليس المكان كل اول حاو بل الذي يحوي شيئا مفارقا وانما الصورة لا يحوي شيئا لان المحوي منفصل عن الحاوي والهيولى لا ينفصل عن الصورة انتهى وفي شرح المقاصد ان افلاطون يعبر عن البعد تارة بالهيولى لتوارد الاجسام عليه توارد الصورة على المادة وتارة بالصورة لكونه عبارة عن الابعاد الممتدة في الجهات بمنزلة الصورة الامتدادية الجسمية التي بها يقبل الجسم الابعاد ويتميز عن المجردات ثم قال وعلى هذا لا يرد ما يقال ان امتناع كون جزء الجسم جزء منه في غاية الظهور فكيف يذهب اليه العاقل انتهى واجيب بها بعينها نقلنا من الشفا متدبر هذا وان الامارة الثالثة تمنع كونه ما يستقر عليه الجسم والثانية يحتاج اليها في الفرق بين المكان والمحل فان المكان الواحد لا

لا يجتمع منه جسمان والمحل الواحد يجتمع فيه حالان كالطعم واللون في جسم واحد ولا يكفي جواز الاجتماع في هذا
الفرق لكونه مفتقرا الى اقامة البرهان على امتناع اجتماع الصورتين والاعراض بخلاف جواز اجتماع حالين في محل
واحد فانه ضروري وتوابعه يحتاج اليها لابطال زعم بعض ان النفس مكان للبدن وذلك ان النفس ليست بـ
جسم واذا بطلت هذه الاراء بقيت الاحتمالات الاربعة الثلاثة المشهورة بل الاثنان اعني البعد والسطح واحتج كل منهما
يدعون تحقق الامارات المذكورة فيما قبوله لا نزاع في تحقق الامارات الثانية والرابعة في كل منهما انما
النزاع في تحقق الاولى والثالثة فاصحاب البعد يدعون تحققهما في البعد دون السطح قالوا فان الناس كلهم يحكمون
بان الماء فيما بين اطراف الاناء ويريدون بها الاطراف الداخلة لا الخارجة وما بين الاطراف الداخلة هو البعد لا سطحه
الباطن اذ هو محيط بها وانهم يقولون ان المكان كالاناء فارغ وممتلئ ويريدون الداخل لا الخارج وما بين اطرافه
الداخلة هو البعد الذي في الجرة ولا يقولون ان السطح فارغ وممتلئ بل يتحاشون عنه فالبعد واصحاب السطح
يقولون ان هذا مبني على عادة الجمهور والبحث في الامور العقلية على الحق يقولون فيما بينهم ان الماء في الجرة
والجرة مملوة منه ولا يعرفون حال البعد الذي يدعونه بل يصفون الحاوي بهذه الصفة والحاوي اشبه بالبعد
منه بالبعد فان البعد لا يحيط بشيء فلذلك لا يتحاشون ان يقولوا ان الجرة مملوة وربما توقفوا ان يقولوا ان
البعد الباطن مملو والجرة اسم لجوهر الخزف المعمول على شكل البسيط الباطن المحيط ولو كان البسيط يقوم بنفسه
لكان مقام هذه الجرة ولكانوا يقولون في البسيط ما يقولون في الجرة فقد بان انهم اذا قالوا ان الماء في الجرة
او قالوا ان الجرة فارغة او مملوة وجعلوا ذلك كقولهم الماء في مكانه او مكان الماء فارغ او مملو ذهبوا الى المحيط
نعم ربما يمنعون ان يقولوا في البسيط المطلق انه فارغ او مملو لان البسيط المطلق ليس هو المكان بل المكان بسيط
بشرط الاحاطة واذا جعل بدل البسيط المطلق بسيط بهذه الصفة لم يتحاشوا من ذلك كذا في الشفاء والتحقيق
انه لا شك ان الامارات متحققة في كل من البعد والبسيط ولا يمنع من ذلك عدم اطلاق الناس ذلك فيما بينهم
ولا دخل لاطلاقهم فيه لكن البعد امكان وجود البعد الذي يدعون كونه مكانا وامتناعه لا يحتمل البسيط
والبراهين قائمة على امتناع وجود البعد الذي يدعون كونه مكانا منها لزوم التداخل الممتنع بالضرورة اللازم
من ملاقاة البعد الجسمي مع البعد المكاني ملاقاة بالاسر والمصنف اراد الجواب عن ذلك بقوله واعلم ان البعد منه
ما هو ملاق للمادة وهو الحال في الجسم ويمانع مساويه ومنه مفارق يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها بذاتها
بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به ولا امتناع لخلوه عن المادة ومعناه ظاهر وحاصله تخصيص امتناع
التداخل الضروري بما يكون بين البعدين الماديين ومنعه على تقدير ان يكون احدهما ماديا والاخر مجردا ويرد عليه
ان هذا التخصيص انما كان يتصور لو امكن ان يكون للمادة دخل في امتناع التداخل لكن لا دخل لها في ذلك
اصلا فان العقل انما يحكم بامتناع التداخل بين البعدين لمجرد البعدية وكون الشيء ذا حجم وعظم لا لامر آخر
والمراد من المادة لو كان ما هو جزء للجسم عند المشائين فليس لها حجم وعظم وخلافه ولو كان المراد منها هو نفس
الجسم على ما هو مذهب فان لم يكن له حجم وعظم فخلافه انه لم يكن ابتغ منشأ لامتناع التداخل وان كان له   وامتداد
حجم وعظم وامتداد بان يكون الجسم نفس الاتصال الجوهري القائم بذاته على ما يقتضيه مذهب القائلين به في الفرق
بين البعد الذي هو نفس الجسم البسيط القائم لا في محل وبين الذي سماه بعدا مجردا لم يكن احدهما منشأ لامتناع
التداخل والآخر مقتضيا للتداخل قال الشيخ في الشفاء وكيف يمكن ان يكون بعدان متساويين ان كل بعد بين

ابتنى

اثنين اكثر من بعد واحد لانهما اثنان لمجموع لا لاجل انه اخر وكل مجموع بعد اكثر من بعد فهو اعظم منه لان العظم
هو الذي يجعل العدد بعينه خارجاً عن الشي فالعظم في المقادير كالكثرة في الاعداد وكلما هو اكثر في المقادير فهو
فهو اعظم والاجسام التي يمتنع عن التداخل ليس الذي يمنع ذلك من هذا الجسم ان يدخل في ذلك الجسم جملة ما يشتمل عليه
من الصور والكيفيات وغير ذلك فان الصور والكيفيات لو خلت اياها ونفيت لو لم يكن وفرض الجسم موجوداً كان التداخل
ممتنعاً وليس الهيولى هي التي تمتنع عن مداخلة هيولى اخرى بالعدد الا ان يجعل ذات وضع ولا يصير كذلك الا بالحجم
بسبب البعد الذي يعرض لها في معرض التجزي والانقسام فيكون استعداد الهيولى لان يمنع عليها التداخل امراً
يلحقها من البعد كيف يمكن ان يمانع هذه الهيولى ذات البعد نفسها الا لامتناع البعد الجسماني ان يلقى بذاته البعد الجسماني
الاخر وليست الهيولى مما لا يقبل بطبيعتها البعد ثم لا يقبل ولا يشابهما ما لا يقبل بعداً وزيادة ويكشف هو لها التخلخل
ذلك الحجم تخفيفه وتصحيحه فان كان البعد لا يمنع عن مداخلة بعد اخر في نفسه والهيولى مستعدة لان يلقاها البعد ليس في
طباعها بما هي هيولى ان ينفرد بحيز فيقابل المداخلة فوجب ان يكون التداخل في الجسمين جائزاً فان كل موالف من
شيئين وليس لا نفس موافقتهما من غير ان حدث هناك اشتمال او انفعال هي صورة ثالثة غيرهما فان الحكم
اذا كان جائزاً على كل واحد منهما كان جائزاً على الجملة واذا لم يمتنع واحد منهما لم يمتنع الجملة لكن جملة الجسم تمانع مداخلة
جسم فهو بسبب في جزائه ما يمنع ذلك اذ ليس كل شي منه غير ممانع لذلك اذ ليس الهيولى سبباً يمنع ذلك لا بسبب
فعل خاص وانفعال خاص فبقي ان يكون بطبيعة البعد لا يحتمل التداخل فان كان مع ذلك يجب للهيولى ان يكون مقصورة
بالبعد ان لا يداخل البعد لم يجز ان يدخل الجسم في البعد البتة انتهى كلام الشفاء ملخصاً وقال صاحب التلويحات تمانع
الاجسام ليس لا لكمالها البعدي والجسم لما جاز ان يلقى بعض الاخر ببعضه دون الكل بالكل فليس ذلك للجرمية ولا
ولا للمادة فانها لو منعت ملاقاة الكل لمنعت ملاقاة البعض بالبعض فانها متساوية في الكل والبعض ولا تلقى بالكل
ان يلقى جسم لاخر بسطح عرضي ودينا نه فان السطح انما يلقيا دون الجسمين فلكل طرفا الى الاخر وطرفا الى الجسم
فالسطح ذو عمق وكذا حال الخط والنقطة ولا يلقى في عرضي جسمين بذاتيهما لعدم قوامهما بنفسهما فاذن
ثبت ان المانع للتمام البعدي فلا يتصور التداخل في الخلاء ولا في الملاء والمقيد بالتمام والكمال لاخراج السطح و
الخط فانه يجوز التداخل فيهما من جهة عدم تمامه بعد بينهما هذا والحاصل على ما قال المحقق الشريف ان منشا
امتناع التداخل العظم والامتداد فكل ما لم يتصف بالعظم والامتداد اصلاً جاز التداخل فيه مطلقاً كالنقطة
وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في جهة او جهتين فقط امتنع التداخل فيه من تلك الجهة او الجهتين فقط كالخطوط
يمتنع تداخلها في الطول دون العرض والعمق وكالسطوح يمتنع تداخلها في الطول والعرض دون العمق وكل
ما اتصف بالعظم والامتداد في الجهات كلها امتنع التداخل فيه مطلقاً فان بديهة العقل تحكم بان ما لا حجم
له لا عظم له اذا لاقى بنظيره لاقاه باسره ولم يتصور في احدهما شي خال عن الاخر ولا كونهما معاً اعظم من احدهما فقط
وذلك هو التداخل وبان ما له حجم وعظم اذا لاقى نظيره في الجهة التي اتصفا بالعظم منها كان مجموعهما اعظم من
احدهما فامتناع التداخل انما هو بالذات للاعظام والاحجام للوجه الجوهري من الانقسام وهي المقادير
الابعاد دون الهيولى اذ ليست متصفة بالابعاد وكذلك الصورة الجسمية فان اتصافها بما فيها من المقادير لكنها
مستلزمة للمقدار فاتصافهما الامتناع مقصود بذون مقدار سار فيها ممتد في الجهات بخلاف الهيولى
فانها مستلزمة الصورة الجسمية والمقدار لكالها وبذاك الذي يظهر امتناع التداخل في الابعاد مطلقاً سوا

بالكل

كانت مادية او مجردة واما ما اورد عليه بعض المدققين من انه لو كان منشأ امتناع التداخل هو العظم مطلقا لما
جاز تداخل الخطين في السطحين لكونهما متصفين بالعظم لكنه جائز مطلقا سواء كان من جهة العظم او لا اذ التداخل هو
الملاقاة بالاسر فاذا حصلت حصل ولا شك في ذلك لكون الملاقاة في جهة دون جهة بل منشأ التداخل كون الشيء متحيزا
بالذات مدفوع بان الملاقاة بالاسر في الخطين مثلا انما يحصل اذا تلاقيا من الجهة التي ليس لهما فيها عظم واما اذا تلاقيا
في الجهة التي لهما فيها عظم اعني الطول فلا يحصل هناك ملاقاة بالاسر فانه اذا انطبق نقطة طرف هذا على نقطة طرف
ذلك على الاستقامة فلا يجوز ان ينطبق على نقطة اخرى تفرض في ذلك الخط بعد النقطة وهكذا في سائر النقاط
والا فيلزم صيرورة الطولين طولا واحدا وان لا يكون الكل اعظم من الجزء ضرورة ان مجموع الخطين المتلاقيين
بالوصف المذكور قبل انطباق جميع النقاط كان كلا لا محالة وبعد انطباق النقاط يصير مجموعهما خطا واحدا هو
جزء من مجموع الخطين اللذين كانا اولا واما اذا تلاقيا في العرض فلا يلزم ذلك لانهما اذا تلاقيا في العرض تلاقيا
بالاسر دفعة ولا تدريج هناك ليكون في اول الملاقاة كلا وبعد تمام الملاقاة يصير جزءا وذلك لان الخطين لا امتداد
لهما في العرض بخلاف ما اذا كانا تلاقيا في الطول فانه كان لهما امتداد في الطول وتدريج في الملاقاة وسواء في ذلك
لو فرضنا متحيزين بالذات لا على ان كون منشأ التداخل هو التحيز بالذات لا يضرنا ههنا لان البعد المكاني متحيز
بالذات لا محالة والعجب انه قال والسر في جواز التداخل في الاطراف دون الاجسام ان الاطراف لما لم تكن منقسمة
في الجهات الثلث كان لها وجه سكنت مصالح لان يلاقيه طرف اخر بالاسر بخلاف الجسم فانه لما كان منقسما في الجهات
الثلث لا يجوز فيه ذلك ومنها ما قال الشيخ في الشفاء من ان هذا البعد لا يخلو اما ان يكون موجودا مع البعد الذي
للجسم المحوي او لا يكون موجودا فان لم يكن موجودا فليس مع وجود المتمكن في المكان مكان لان المتمكن هو هذا الجسم
المحوي والمكان هو هذا البعد الذي لا يوجد مع بعد الجسم وان كان موجودا معه فلا يخلو اما ان يكون له وجود
هو غير وجود بعد الجسم المحوي بالعدد ثم يتميز له بقبول خواص واعراض هي بالعدد له دون التي لبعد الجسم المحوي ولما
ان لا يكون غيره بل يتحد به فيصير هو هو فان كان غيره فههنا له بعد بين اطراف الحاوي هو مكان وبعد اخر في المتمكن
ايضا وهو بين اطراف الحاوي غير ذلك بالعدد ولكن معنى قولنا البعد المتخصص الذي بين هذين الشيئين هو ان
هذا الامر المتصل بينهما الذي يقبل العينية الواحدة المشار اليها فكل ما بين هذا الطرف وهذا الطرف هو هذا
البعد الذي بين الطرفين المحدودين فهو لا محالة واحد متخصص لا غيره فيكون كل ما بين هذا الطرف وهذا الطرف
بعدا متخصصا واحدا وليس بعدا وبعدا اخر فاذا كان كذلك لم يكن بين هذا الطرف وهذا الطرف بعد الجسم وبعد
اخر لكن البعد الذي للجسم بين الطرفين موجود فالبعد الاخر ليس بموجود واما ان كان هو هو فليس هناك الا بعد هذا
الجسم وكذلك اذا تعقبه جسم اخر لم يكن هناك بعد الا الذي للجسم الاخر فلا يوجد البتة بين اطراف الحاوي بعد
هو غير بعد المحوي ولا يجوز عندهم خلوة البتة عن المتمكن فاذن لا يوجد البعد المفرد الا في توهم محال الا مثل
ان يتوهم ان يبقى ذلك الجسم الحاوي غير منطبق الشيئان الداخلة بعضها على بعض ولا جسم فيه وهذا لكن يتوهم
انا توهمنا الحسنة منفتحة متساوية بين يكون مجاز ابدا على الاخر تتوحد فليس يجب اذا لزم هذا عن توهم محال اتفقنا
ان يكون له حقيقة في الوجود ومنها ما ذكره في الشفاء وهو انه لا يخلو اذا كان المتمكن في الاناء فعملاه من ان يتبع
مادته هيولاه وذلك البعد المفطور او لا يلابسها فان انفرد عنها وفارقها فلا يكون الجسم والهيولى قد ملا
الاناء ولا دخل عليه اذ يكون ذلك البعد المفطور قائما على حياله لم يلابس هيولاه فيما لا دتها الجسم الداخل فيه والجسم الداخل

فيه لا يكون ذاته خالية عن مادة وإن سمي ذلك البعد في ذاته المادة مع البعد الذي في المادة فيكون المادة قد
سرى فيها بعدان متساويان متفقا الطبيعة وقد علم أن الأمور المتفقة في الطباع التي لا تتنوع بفصول في
جوهرها لا تتكثر في هوياتها وإنما تتكثر بتكثر المادة لكنها واحدة لم تتكثر البتة فلا يكون بعدان ومنها ما قال الشيخ
في الشفاء وهو أن البعد يقبل خواص الكم أي الزيادة والنقصان وكونه متناهيا أو غير متناه وكونه مساويا
ومقدرا وأمثال ذلك وهذه الخواص بذاتها للكم وبتوسط الكم لما يكون لغيره فلا يخلو إما أن يقال يقبلها
الخلاء قبولا أوليا بالذات أو قبولا بالعرض فإن كان يقبلها بالذات فهو كم وإن كان يقبلها بالعرض فهو شيء ذو
كم والعرض لا يكون ذا كم إلا لوجوده في جوهر ذي كم فيلزم أن يكون الخلاء ذاتا مفارقة لجوهر ذي كم وليس ذلك
الكم إلا الكم المتصل القابل للقسمة في الأقطار الثلاثة فإن كان كل واحد من الجوهر والكم داخلا في نفوذه وكل
جوهر بهذه الصفة فهو جسم فالخلاء جسم وإن كان مفارقا يقبل له من خارج فأقل أحواله أن يكون عرضا في جسم
والعرض في الجسم الذي لا يدخله جسم فالخلاء لا يدخله جسم وإن كان يقبل ذلك بالذات فهو لا محالة كم بالذات
ومن طباع الكم بالذات الذي له ذهاب في الأبعاد الثلاثة أن ينطبع به المادة وأن يكون جزءا وهيئة للجسم
فإن لم ينطبع به المادة فلا يكون كما بل لا مرها عرض ذلك العارض لا يخلو إما أن يكون من شأنه أن يقوم
لا في موضوع فإن كان من شأنه أن يقوم لا في موضوع وقد فارق البعد فهذا البعد لا يخرج عن أن يقوم مقا
لقائم لا في موضوع غيره مما يفارقه البعد بعينه وهو قائم بنفسه فهو موضوع يقوم به بعد الخلاء فإن الموضوع للبعد
ليس إلا شيئا هو في نفسه لا في موضوع يفارقه بعد كم وإن كان ليس من شأن ذلك المعنى أن يقوم لا في موضوع ويمكنه
فيكون لا وجود له مع ما هو معه لا في موضوع فكيف يصير به البعد قائما لا في موضوع وهو يحتاج إلى موضوع
فإن قيل إن موضوعه هو البعد وإنه إنما حصل في موضوعه حيث موضوعه لا في موضوع كان معنى هذا الكلام
أن ما لا قوام له بنفسه يعرض لما لا قوام له في نفسه لا في موضوع فيجعله قائما بنفسه لا في موضوع وهذا بين الاستحالة
ومنها أنه لو كان موجودا لكان متناهيا لوجوب تناهي الأبعاد فكان متشكلا وقبول الشكل سواء كان
بالانفصال أو بالانفعال من لوازم المادة لاستناد خصوصيات الأشكال فإنها مستندة إلى خصوصيات
المقادير المستندة لا محالة إلى المادة فلا يرد أن اتصاف البعد بالشكل لعله من قبيل اتصاف الهيئة بلوازمها
أي مطلق الموصوفية لغير المستند عنه إلى الانفعال ومنها ما قال الإمام في المحصل وهو أنه لو أمكن أن يتشكك
العقل في أن هذا البعد الموجود بين طرفي هذا الإناء بعدان مع أن هذا المشار إليه ما يحس ليس إلا الواحد فليتشكك
في هذا الشخص الإنساني الواحد في الحس هل هو واحد في الحقيقة أو أشخاص متعددة لا يبقى حكمنا بأن الموجود
فيما بين طرفي هذا الإناء بعدان لأنا لو قدرنا خروج الماء عنه وعدم دخول جسم آخر مع بقاء الطرفين على
تباعدهما وعدم انطباقهما قضى العقل بوجود بعد بينهما فلما دخل فيه الماء علمنا أنه اجتمع هناك البعد و
بعد الماء ولما لم يوجد مثل ذلك في الإنسان الواحد لم يلزمنا تجويزه لأنا نقول الحكم بوجود البعد بين طرفي
الإناء على التقديرات المذكورة إنما هو حكم الوهم لا حكم العقل لأن العقل يجوز استحالة التقادير المذكورة
لعدم كون حصتها بديهية فلا يمكنه الجزم بما يترتب على تلك التقادير إلا على سبيل الحكم الشرطي وهو لا يستلزم صدق
المقدم فلا يلزم صدق التالي بل أمثال هذا من شأن الوهم كما مر في كلام الشيخ والحكم بعدم تعدد الشخص الإنساني
حكم العقل لا محالة وغرضه أن العقل لا يفرق بين الشخص الإنساني والبعد الموجود فيما بين طرفي الإناء فكذلك
هو

ظرف

فتعرفنا الوهم بينهما لا بصيرة فليتدبر وايضا لا يلزم من انتفاء هذا الطريق الذي هو دليل معين انتفاء المدلول
بل يبقى الاحتمال بحاله على ما قال المحقق الشريف ومنها ان البعد لو كان موجودا قائما بذاته لكان جوهرا وهو
قابل للابعاد لا محالة فيكون جسما بمعنى الصورة اذ لا معنى للجسمية الا الجوهر القابل للابعاد فلا يخلو اما ان يكون
الجسم محتاجا الى المادة كما هو مذهب المشائين او لا كما هو مذهب المحقق فعلى الاول يكون البعد المكاني ايضا
محتاجا الى المادة لكونه متحدا في الحقيقة مع الجسم على ما عرفت وعلى الثاني يكون الجسم ايضا مجردا كالبعد على
التقديرين فلا وجه لكون احدهما متمكنا قابلا للنقلة والاخر مكانا غير قابل لها فيجب كون المكان ايضا قابلا
للنقلة فيحتاج الى مكان اخر وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل لكونهما مرتبة لا محالة قال الشيخ في الشفاء وقد
قيل في ابطال ذلك اي البعد شيء مبني على استحالة وجود الابعاد بلا نهاية ونحن لم نحصل الى هذه الغاية
فهم ذلك على حقيقته يوجب الركون اليها وسنحكيها بعدا ونبددها عن قريب انتهى واقول يمكن ان يكون مراده
القائل المذكور فلا اعتبار عليه هذا ومن هذا البرهان يظهر ظهورا بينا ان ادعاءهم كون البعد المكاني مخالفا
في الحقيقة للبعد الجسمي اعني الجوهر المتصل بذاته مما لا صورة له اصلا ومخالفة للبعد العرضي لا ينفعهم كما لا
يخفى ثم ان الشيخ اورد في الشفاء لاصحاب البعد حججا منها انه لو كان المكان سطحا يلقى سطح الشيء فيكون الحركة
هي مفارقة سطح متوجها الى سطح فالطائر الواقف في الهواء والحجر الواقف في الماء وهما يتبدلان عليه هو مفارق
سطحا الى سطح يجب ان يكون متحركا وذلك لان ما يجعلونه مكانه يتبدل عليه فان كان ساكنا فيكون له
مكان اذ من شرط الساكن ان يلزمه مكانه اذ الساكن قد يصدق عليه هذا القول فاذ ليس يلزمه السطح فما الذي
يلزمه سوى البعد الذي يشغله الذي لا يتزعزع ولا يتبدل بل يكون دائما واحدا بعينه والى هذه الحجة اشار المصنف
بقوله ولو كان المكان سطحا لتضادت الاحكام اي احكام الجسم الواحد في حالة واحدة فان الطير المذكور يصدق
عليه انه متحرك لتبدل مكانه عليه وتبدل الامكنة اما نفس الحركة الاينية او ملزوم لها مع انه ساكن بالضرورة
وبعكس ذلك المنقول من بلد الى بلد في صندوق متحرك بالضرورة ويصدق عليه انه ساكن لعدم تبدل السطح
المحيط وعدم تبدل المكان ملزوم للسكون ونفسه والجواب عن الاول على ما في الشفاء ان الطير المذكور ليس بمتحرك
ولا ساكن اما انه ليس بساكن فلانه ليس عندنا في مكان واحد دائما اللهم الا ان يعني بالساكن لا هذا بل الذي
يتبدل نسبته الى امور ثابتة فيكون ساكنا بهذا المعنى والذي لو خلي وحاله لم يترك عليه مكانه وحفظ ذلك
المكان له لم يتبدل له من نفسه كان محافظا المكان واحد ونحن لا نريد الان بالساكن الاول ولا هذا فان اردنا
احد المعنيين كان ساكنا واما انه ليس بمتحرك فلانه ليس مبدأ الاستبدال منه والمتحرك بالحقيقة هو الذي مبدأ
الاستبدال منه هو الذي لكمال الاول لما بالقوة فيه من نفسه ثم قال فليس بواجب ان يكون الجسم لا محالة ساكنا
او متحركا فان للجسم حالا لا يكون فيها ساكنا ولا متحركا في مكان من ذلك ان لا يكون له مكان ومن ذلك ان
يكون له مكان ولكن ليس له ذلك المكان بعينه في زمان ولا هو المبدأ في مفارقته ومن ذلك ان يكون له مكان
هو له بعينه زمانا ما ولكن اخذناه فيه لا في زمان بل في آن من حيث هو في آن فيكون الجسم لا ساكنا ولا متحركا انتهى
وعن الثاني ان المنقول في الصندوق ساكن بالذات ليس بمتحرك بالذات بل المتحرك بالذات هو الصندوق
كما في المتحرك في السفينة فان قلت لكن اذا سار انسان محفوف بكرباس من بلد الى بلد فيلزم ان يكون ساكنا
لعدم تبدل مكانه الذي هو باطن الكرباس وكذا الحوت في الماء الجاري اذا تحرك مثل حركة الماء قدرا وجهة يلزم انه

يكون

يكون ساكنا وهذا مما لا مدفع له قلت اما الجواب عن الاول فهو انا لا نسلم عدم تبدل مكانه عليه فان مكانه
ليس باطن الكرة بل باطن الهواء المحيط به فان الكرة مع ساير ما يجاورها بجملته هو بمنزلة اجزائه واما عن الثاني فهو
ان امكان حركة الحوت مساوية لحركة الماء ملازما للسطح المعين تم والا لزم مساواة وجود الشيء مع عدمه لانه
انه لو فرض عدم حركته لكان له هذه النقلة بالعرض ويكون هذه الملازمة بعينها فكيف يمكن ان يكون هذه الملازمة
مع فرض حركته فلو فرض له حركة يجب كونها اسرع او ابطا من حركة الماء ومع ذلك فما فرض بحركة نملة على سطح كرة
مساوية لحركتها في القدر ومخالفتها في الجهة فانه يلزم عدم تبدل بعدها لا محالة مع فرض حركتها ومنها ان القول
بالابعاد يجعل كل جسم في مكان واصحاب البسيط الحاوي يلزمهم ان يكون من الاجسام ما لا مكان له واليه اشار
بقوله ولم يعم المكان عطف على قوله لتنافيا في الاحكام اي لو كان المكان هو السطح لزم ان لا يكون المكان عاما
لجميع الاجسام ولا يكون الحكم المذكور سابقا كليا فان الجسم المحدد للجهات لا محيط له والحال ان الدليل الذي قد
دل عليه كان عاما ومثبتا للكلية كما مر والجواب ان الحكم الكلي المذكور عندهم هو ان لكل جسم حيزا طبيعيا وهو
اعم عندهم من المكان كما صرح في كلام الشيخ في طبيعيات الشفاء من قوله لا جسم الا وبلحقه ان يكون له حيز اما مكان
واما وضع وترتيب فان قيل كيف لا يكون للمحدد مكان وتضعفاء المتمايزان بحسب الحس يكون احدهما فوق الارض
والاخر تحتها بتبدلهما المكان في حركتها اليومية فانها وان كانت صفة لكل الفلك لكنها مكانية بالنسبة الى الاجزاء
ولو لم يكن لاجزاء المتحرك بالاستدارة نقلة من مكان الى مكان لم يكن للشمس والقمر ولا لشيء من الكواكب نقلة من مكان الى
مكان اخر والضرورة تبطله فاذا كان كل جزء من اجزاء المحدد في مكان كان المحدد ايضا في مكان هو مركب من امكنة
الاجزاء وظاهر انه ليس له مكان هو السطح فوجب ان يكون مكانه هو البعد اجيب بان اجزاء المتحرك بالاستدارة ان كانت مفروضة
فلا يكون لها امكنة فلا يعرض لها نقلة قطعا وان كانت موجودة بالفعل كالكواكب فالمعلوم من حالها بالضرورة هو
تبدل اوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة تبعا للحركة الوضعية الثابتة للكل واما انتقالها من مكان الى مكان
فليس بمعلوم هذا والشيخ اجاب عن الحجة المذكورة بوجه من لطيف وهو ان هذه الحجة مبناها على ان تصير المكان
بعدا يجعل لكل جسم مكانا وهو امر صواب واجب هذا التصويب شهوة من الشهوات فانه ان لم يكن واجبا ان يكون
كل جسم في مكان وجوبا في نفسه كان سعينا باطلا وعسى ان يكون لا يوجب لبعض الاجسام ان لا يكون في مكان
وان كان واجبا لم يحتج الى تدبيرنا ولو كانت هذه المقدمة واضحة وهو ان كل جسم في مكان ولم يمكن ان يوجد لكل
جسم خاو وشيء من الاشياء المتوهمة مكانا غير البعد المفطور وكان البعد المفطور موجودا كانت الحاجة ماسة
الى ان نقول بان البعد مكان واما وليس شيء من ذلك واجبا فما اشد تحريفنا في ان نتحمل حيلة ليكون لنا ان نجعل
كل جسم في مكان ولنسلم ايضا ان كل جسم في مكان فليس يجب ان يكون ذلك المكان هو البعد فانه يجوز ان يكون هذا
المعنى ليس بمكان لكنه لازم للمكان وعام لكل جسم عموم المكان فان على هذا القول انه يكون تشبيها براي الجمهور
ان كل جسم في مكان فليس ذلك حجة فان نسبة هذا الراي الى الجمهور والذين هم العامة من حيث لا يعتقدون مذهبا
يذهبون اليه بل يعملون ويقولون على ما في المشهور او الوهم كنسبة راي اخر اليهم وهو ان كل موجود في مكان ومشار
اليه وهذان الرايان متساويان في ان العامة يتصرفون عنهما ويصبرون لغيرهم عليهم بعد الفطرة العقلية
والوهمية وقد عرفناك احوال هذه المقدمات حيث تكلمنا في المنطق وبينا انها وهميات دون عقليات وانه
يجب ان يلتفت اليها على ان حكمهم ان كل جسم في مكان ليس في الا كحكمهم ان كل موجود اليه اشارة وله حيز ولا هم

منه قدس سره مما شرح اللعو نحى
وايضا لهم ان يخصصوا قولهم كل
جسم له مكان حلى وطبعه المكان في
مكان بالاجسام الى لها مكان
فيخرج عنه ما لا مكان له فتدبر

يفهم من المتمكن جزما يفهم من الوضع انتهى كلام الشيخ ومنها ان كون الجسم في مكان ليس لسطحه بل بحجمه وكميته فيجب ان يكون ما فيه بجميته مساويا له فيكون بعدا ولان المكان مساو للمتمكن والمتمكن جسم ثم قلنا قطار فالمكان ايضا ذو ثلثة اقطار ومنها ان المكان يجب ان يكون شيئا لا يتحرك بوجه لا يزول وبهذا بان المحيط قد يتحرك بوجه ما ويزول ومنها ان النار في حركتها الى فوق والارض في حركتها الى اسفل يطلبان مكانا يكتنفهما ومحال ان يطلبا نهاية الجسم الذي فوقها وتحتها فان النهاية محال ان يلاقيها كلية الجسم فان يطلب التربيب في البعد والشيخ اجاب عن الاولى بانه ان عنى ان الجسم بسطحه وحده لا يكون في مكان بل انما يكون في المكان بجميته وعنى انه لا جسم يصلح ان يكون في مكان فالقول حق وليس يلزم منه ان يكون مكانه جسما فانه ليس يجب اذا كان امر يقتضي حكما ما او اضافة الى شيء ما بسبب صفة له ان يكون المقتضي بذلك الوصف فليس اذا كان الجسم يحتاج الى مبدا لكونه جسما لا لكونه موجودا يجب ان يكون مبدا به ايضا اجساما او كان العرض يحتاج الى موضوع لكونه عرضا ان يكون موضوعا عرضا واما ان عنى به ان كل بعد من حيث جسميته يقتضي بعدا يكون فيه فهو مصادرة على المطلوب الاولى وبالجملة انه ليس اذا كان بجسميته يقتضي المكان يجب ان يكون بذاتي بجميع جسميته المكان كما انه لو كان بجسميته يقتضي الحاوي فليس يلزم ان يكون بجميع جسميته ملاقيا الحاوي وبالجملة فانه غير مسلم ان الجسم يقتضي بجسميته مكانا الا معقدا فانه لم انه بجسميته يقتضي حاويا ومعنى القولين جميعا ان جملة الجسم الماخوذ كشيء واحد يوصف بانه في مكان او في حاو وليس كون الشيء بكليته في شيء هو كونه ملاقيا بكليته فانا نقول ان جميع هذا الماء وجملته في هذا الجرة ولا نعني به ان جملته ملاقية للجرة وعن الثانية انها مبنية على ان المكان لا يتحرك والمسلم ان المكان لا يتحرك بذاته واما انه لا يتحرك لا بالذات ولا بالعرض فذلك غير مسلم ولا هو مشهور فان الجمهور لا يابون ان يتحرك مكان الشيء فانهم يرون الجرة مكانا ويجوزون لا محالة حركته وعن الثالثة ان طلب النهاية على وجهين طلب ممكن وطلب محال واما الطلب المحال فهو ان يكون ذو الحجم يطلب ان يدخل بحجمه سطحا او نهاية جسم والطلب الممكن ان يطلب ان يلاقيه ملاقاة محاط به للمحيط وهذا المعنى يحقق مع وضع النهاية مكانا ثم ليس ذلك بطلب النهاية وجب ان يطلب ترتيبا في بعد منته بل ربما طلب ترتيبا في كونه فقط من غير حاجة ان يكون كل وضع في بعد بل على ان يكون كل وضع هو نسبته ما بين جسم وجسم اخر يليه ولا ابعاد الا الاجسام المتناهية ومن حججهم المبنية على وجوب وجود المكان بالفعل حين يطلبه الجسم ان المكان الذي يطلبه للثقيل المطلق هو الذي يقتضي ان ينطبق مركز ثقله على مركز الارض كالحجر مثلا موجود حال ما يفرض الحجر متحركا طالبا للحصول فيه والحال انه لا سطح هناك موجود يحيط بهذا الثقيل وقد عرفت ما فيه امر سابقا ومن حججهم المبنية على وجوب مساواة المكان للمتمكن لكونه منطبقا عليه ما لنا ان الشمعة المدورة اذا جعلناها صفحة دقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلنا الصفحة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفحة الرقيقة مع ان الجسم في الحالين واحد فقد ازداد وانتقص المكان والمتمكن بحاله وايضا اذا احدثنا في الجسم حفرة فقد انتقص الجسم وازداد مكانه وهو السطح المحيط به وايضا في الماء المملو منه اذا اصبت منه بعضه كان ذلك الوقت مماسا للماء بجميع سطحه الداخل كما كان مماسا له قبل الصب فقد نقص المتمكن ومكانه بحاله والجواب عنه ان معنى كون المتمكن مساويا للمكان مساواته انه لا يوجد شيء من مكانه الا وهو ملاق لسطحه الظاهر وفي الصورة المذكورة كذلك لا محالة على انه قد يجاب عن الاول بمنع بقاء المتمكن على حاله لانه قد اختلف مقداره بالفعل وان كانت المساحة واحدة وعن الثاني بانه وان انتقص حجمه لكن ازداد سطحه الظاهر المماس لمكانه وعن الثالث بمنع بقاء المكان بحاله لانه اذا اصببت منه بعض الماء فقد انتقص قريب من الاستدارة ومن حججهم ايضا انا نعلم بالضرورة ان المكان الذي خرج عنه الحجر المسكن في

من ذلك انه سلم ان الطبيعة متحركة يجب ان تكون موجودا حال وهو غير متعين ولا يتعين ويتعرض به الطبيعة المتحركة في الكم والكيف والوضع كما ذكر في الشرح

الهوا فلاء والهوا لم يبطل والسطح الذي كان محيطا بذلك الحجر قد بطل فدل على ان المكان هو البعد الذي لم يبطل دون
السطح الذي قد بطل وعليه منع ظاهر وبالجملة فقد ظهر ظهورا تاما من بطلان جميع ما ذكرنا ان القول بالبعد في غاية
البعد لا قرب عندي من مذاهب البعد هو القول بالبعد الموهوم لا كما اشتهر من المتكلمين بل بمعنى ان للعقل بمعونة
القوة المتخيلة ان ينتزع من الاجسام المتقدرة مقدارا مجردا عن المادة مثل مقدار الجسم في كونه مقدارا ويحكم بانه
مكان الجسم فمكان كل جسم من الاجسام انما هو حصته لبعد الكل لمجموع كرة العالم الجسماني يتوهم فانه لا في مادة
ولا بعد في كون تلك الحصة مما يقتضي طبيعة الجسم الحصول فيه فيكون مكانا طبيعيا له بيان ذلك ان مجموع كل العالم
الجسماني من حيث الجسمية المطلقة مع قطع النظر عن خصوصيات الصور النوعية الموجبة لاختلاف الاجسام و
انفصال بعضها عن بعض يتوهم كونه كرة واحدة متخيلة لها مقدار واحد مخصوص باعتبار الحلول الصور المختلفة
النوعية على بعاضه الوهمية فاضت لعلل العقلية صفات متكثرة ومتعددة بالانواع متخصصا كل منها بما يليق به
من الحصص الوهمية لمقدار الكل فمكان الارض مثلا حصة من بعد كرة الكل حول المركز يقتضي الارض بطبعها كونها
متخصص لحصول فيها ومكان المحدد حصة من ذلك البعد حول المحيط يقتضي هو بطبعه كونه حاصلا فيها وهكذا
في سائر الاجسام فالمكان الطبيعي لكل جسم هو حصة من البعد الكل ماخوذة مع وضع وترتيب كالكون عند المركز
او عند المحيط او على نسبة مخصوصة من احدهما وليس هذا من الوهميات المحضة التي لا منشا لها في الخارج حتى لا
يتصور اتصافه بصفات الوجود كالزيادة والنقصان بل من الوهميات لنفس الامرية التي لها منشا انتزاع في الخارج
هو اعتبار الكرات المنضودة بعضها فوق بعض وهذا الاحتمال مما سنح لي في سالف الايام ثم وجدته في كلام بعض الافاضل
ما يقرب منه فان قلت اذا كان البعد الذي ذكرته موهوما لم يكن الجسم متمكنا في الخارج ولم يكن مكان الجسم موجودا
فيه وهذا خلاف ما يثبت بالادلة المذكورة قلت لما كان هذا البعد له منشا انتزاع في الخارج كان الحكم بكون الجسم
متمكنا في الخارج صحيحا بمعنى ان الجسم في الخارج بحيث يصح ان ينتزع له بعد موهوم ويحكم بكونه حاصلا فيه ووجود
المكان في الخارج على ما دل عليه الدليل اعم من ان يكون موجودا بنفسه او بما ينتزع هو منه واما القول بالسطح على
وزره الشيخ كما عرفت من بطلان جميع ما ذكرنا فهو وان كان اقرب قريبا ولا يرد عليه شيء مما اوردوه الا انه لا يبقى
كما اعتقده بل ينفتح بما ذكرنا من الاحتمال في البعد فان بعد نقض مذاهب المبطلين في المكان بهذه العبارة فاذا
كان المكان هو الذي فيه الجسم وحده ولا يجوز ان يكون فيه معه غيره اذا كان مساويا وكان يسجله يفارق ويتعاقب
عليه عدة متمكنات وكانت هذه الصفات كلها او بعضها لا يوجد الا لهيولى او صورة او بعد او سطح ملاق
كيف كان وجميعها لا يوجد في الهيولى ولا في الصورة والبعد لا وجود له خاليا ولا عن خال والسطح الغير الحاوي
ليس بمكان ولا حاو ومنزلة الذي هو نهاية الجسم الشامل فالمكان هو السطح الذي هو نهاية الجسم الحاوي لا غيره فهو
حاو ومساو وثابت للمنتقلات ويملاه المنتقل مشتغلا او يفارقه المنتقل بالانتقال عنه ويواصله بالانتقال اليه
ويستحيل ان يوجد فيه جسمان معا فقد ظهر وجود المكان ماهيته انتهى فانه جعل تحقق جميع هذه الامور في البعد
الذي ذكرناه وهو غير البعد الذي تحقق بطلانه كما لا يخفى فهذان الاحتمالان لغير السطح والبعد الموهوم الذي
ذكرناه اقرب الاحتمالات وان توقف التعيين على الترجيح فان قيل على القول بالسطح ان الجسم الذي له محدب ومقعر
كالكوز نسبة سطحيه الى الجسم المحيط بهذا الجسم كالهواء المحيط بالكوز والى الجسم المحاط له كالماء الذي في الكوز
نسبة واحدة لان المحيط كالهواء لمحدب الكوز والمحاط كالماء مماس بمحدبه لمقعر الكوز فيلزم ان يكون للكوز مكان

مماس بمقعره

بهى

بين الهواء والماء مكانان احدهما مقعر محيط به والاخر محدب محاط له ولا كلام في التسمية اذ يجوز ان يسمى احدهما
مكانا في العرف دون الاخر لكن في حقيقة المكان فلو كان احدهما مكانا لكونه مماسا لاحد سطحي المتمكن بتمامه
كان الاخر ايضا كذلك لذلك بعينه قلنا يصدق على مقعر المحيط انه مشتمل على المتوسط وامثاله بحيث لم يخرج عنه
شيء ولم يبق شيء منه خاليا عنه فلذا كان مكانا له بخلاف محدب المحاط فانه ليس كذلك فلا يصدق عليه ذلك فهما
ليسا على التساوي في ذلك هذا ثم انه قد اختلف في جواز الخلاء وامتناعه والخلاء يقال بمعنيين احدهما المفروض الذي
هو المكان عند المتكلمين وزعموا انه لا شيء محض ثانيهما المكان الخالي عن الشاغل سواء كان بعدا موجودا او موهوما
او سطحا فالحكماء كلهم سواء كانوا قائلين بالسطح او بالبعد الموجود متفقون على امتناع الخلاء بالمعنى الاول لما مر من
قيام الادلة على وجود المكان وجمهور القائلين بالسطح مع بعض القائلين بالبعد الموجود ذهبوا الى امتناع الخلاء بالمعنى
الثاني ايضا وبعض من القائلين بالبعد الموجود وافقوا المتكلمين في تجويز المعنى الثاني لكن خالفوهم في كون ذلك المكان
الخالي بعدا موهوما هو ما قال الشيخ في الشفاء اصحاب البعد على مذهبين منهم من يحيل ان يكون هذا البعد يبقى فارغا
لا مالئ له بل يوجب انه لا يتخلى عن مالئ البتة الا عند لحوق مالئ ومنهم من لا يحيل ذلك بل يجوزان يكون هذا البعد
خاليا تارة ومملوا تارة وهم اصحاب الخلاء وبعض القائلين بالخلاء يظن ان الخلاء ليس هو بعدا بل هو لا شيء كان
الشيء هو الجسم انتهى فان قيل المكان عند المتكلمين لما كان عدما صرفا ولا شيئا محضا غير متحقق اصلا فما
معنى تجويز كونه خاليا عن الشاغل وامكان ذلك قلنا معناه كون الجسمين بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما
يماسهما ثم ان المصنف من القائلين بالبعد الموجود المستلزم لامتناع الخلاء بالمعنى الاول اختار امتناع الخلاء بالمعنى
الثاني ايضا فقال فهذا المكان لا يصح عليه الخلو عن شاغل واستدل عليه بقوله والا لتساوت حركة ذي جسم معاوق
حركة عادمه وبطلان ذلك التساوي عند فرض معاوق اي فرد من ذلك الجنس يكون نسبة ذلك الفرد اقل من فرد اخر منه ويكون
هذه الاقلية مثل نسبة زمانيهما اي زمان عادم المعاوق وهذا الفرد من ذي المعاوق وتقريره على ما في كتب المتاخرين
هو انه لو تحقق الخلاء للزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا للزمان تلك الحركة بدون المعاوق واللازم ظاهر
البطلان بيان اللزوم انا نفرض حركة جسم في فرسخ من الخلاء ولا محالة تكون في زمان ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك
الجسم بتلك القوة بعينها في فرسخ من الملاء ولا محالة تكون في زمان اكثر لوجود العائق ولنفرضه ساعتين ثم نفرض حركته
بتلك القوة في ملاء ارق قواما من الملاء الاول على نسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء فيكون قوامه نصف
قوام الاول على فرضنا هذا فيلزم ان يكون زمان الحركة في الملاء الارق ساعة ضرورة انه اذا اتحدت المسافة
والمتحرك والقوة المحركة لم يكن السرعة والبطوء الا بكثرة الزمان وقلته الا بحسب كثرة المعاوق وقلته فيلزم تساوي
زمان حركة ذي المعاوق واعني التي في الملاء الارق وزمان حركة عديم المعاوق واعني التي في الخلاء واعترض عليه اولا
بمنع امكان قوام يكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وانما يتم لو لم ينته القوام الى ما لا ارق منه وهو ممنوع وثانيا
بمنع انقسام المعاوق فربما ينقسام القوام بحيث يكون جزء المعاوق معاوقا وانما يتم لو ثبت ان المعاوق قوة سارية في
الجسم منقسمة بانقسامه غير منقطعة على قدر من القوام بحيث لا يوجد بلا ذلك وثالثا بمنع امتناع ان ينتهي المعاوق
في الضعف الى حيث يساوي وجوده عدمه ورابعا بجواز ان يكون نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء على وجه لا يوجد
تلك النسبة بين المعاوقين بان يكون الاولى من النسب المقدارية والثانية من النسب العددية وقد ثبت عدم توافق
النسبتين كما مر وهذه المنوع الاربعة مندفعة اما الاول فلعدم ابتناء الدليل على كون المعاوق ملاء البتة

على ما يأتي من كلام الشفا على انه على تقدير ابتنائه عليه فعدم الانتهاء في مراتب الفوام لا يلزم من عدم انتهاء الجسم في مراتب الانقسام واما الثاني فلانا الكلام مفروض فيما كانت المعاوقة ساريه كالصور والطبايع المنشأ لا غير ساريه كالقوة الحيوانيه فان جزء الحيوان ليس بحيوان كما ذكره المص في شرح الاشارات واما الثالث فلما قيل من ان ذلك مكابرة صريحة اذ ما دام يبقى قوام فله معاوقة بالقوة وان كانت خفيفة وبان المنع عن التاثير بسبب الضعف والصغر غير وارد لانه مانع خارجي وقد فرض عدم الموانع الخارجية كذا قال المص في شرح الاشارات واما الرابع فلما ذكر استادنا صدر المتألهين قدس سره في شرح الهداية الاثيرية من ان حال ما يتعلق بالمقدار من حيث قبوله الزيادة والنقصان بتبعية المقدار كحال المقدار في سائر الاحكام كقبول المساواة والمفاوتة والعادية والمعدودية والتشارك والصمم والفرق بينه وبين المقدار انما هو في كون تلك الاحكام في احدهما بالذات وفي الاخر بالعرض وخامسها ما نسبوه الى ابي البركات البغدادي وهو انه لا يلزم من كون المعاوقة علة لنسبة الزمانين تساوي زماني عدم المعاوقة فلعله فان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا فمجموعهما واحد المعاوقة يزيد وينقص باحدهما فان نهاية الزمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضمامها فما يجب من ذلك البرهان يلزم المح واجاب المص عنه في شرح الاشارات بما تقريره هو ان الحركة بنفسها لا تستدعي زمانا لانها يمتنع ان يوجد الا على حد ما من السرعة والبطوء لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطوء في زمان كانت نجيئانه فرض وجود اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة ابطأ او اسرع فكانت مع حد من السرعة والبطوء حين فرضناها لا مع حد منهما هف فهي مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا او قال صاحب المحاكمات فيه نظر من وجهين اما اولا فلانه لو صح ذلك يلزم ان لا يقتضي شيء شيئا بحسب نفسه لان كل شيء يفرض فهو لا يخلو عن احد النقيضين اي نقيضين كانا فهو مفردا عنهما غير موجود بل كل شيء فرض فله لازم لا يكون وحده موجودا بدون اللازم وما لا وجود له لا يستدعي شيئا فلا بد ان يكون لاحد النقيضين او اللازم دخل في اقتضاء الشيء واما ثانيا فلان المراد بالافراد اما الماهية لا بشرط شيء فلا نم انها غير موجودة واما الماهية بشرط لا شيء فنم انها غير موجودة لكن لا يلزم ان يكون للسرعة والبطوء دخل في اقتضاء الحركة ثم قال ويمكن التفصي عن النظرين بان يقال ليس المطلوب ان للسرعة والبطوء دخلا في اقتضاء الزمان بل ان الحركة لا يقتضي الزمان الا مع وصف السرعة والبطوء لانه فان الحركة لا تقتضي الا وجدت في الخارج الا اذا كانت سريعة او بطيئة وهذا القدر كاف في تقرير البرهان انتهى واقول ما ذكره وان كان كافيا في تقرير البرهان ولا ينافيه فرض وجود الحركة في الخلا مجردة عن السرعة والبطوء على ما توهمه التفتازاني كما سيأتي لان ذلك لا يستدعي امكان المفروض بل يكفي امكان الفرض وهو حاصل لان فرض كون الخلا امكانا لا يستلزم تحقق ما دام المكان على جواز انفصال الجسم منتشر البعد وفيه وهو ملزوم لجواز فرض الحركة فيه لا محالة لكن لا يندفع به كلام المعترض فان كون الحركة مقتضيه للزمان مع وصف السرعة والبطوء لا ينافي كون الحركة بنفسها مقتضيه قدرا من الزمان وبسبب المعاوقة قدرا اخر منه ولا يثبت بذلك دعوى المص ان الحركة بنفسها لا تستدعي شيئا وهو ظ على ما ذكره شارح المواقف بل ان مراد المص هو ان الحركة لا يقتضي لاجل نفسها قدرا من الزمان ولاجل المعاوقة قدرا اخر منه على ما يقتضيه كلام المعترض كما لا يخفى على من تدبر فيه بل ما يقتضيه من الزمان لاجل نفسها هو الذي يقتضيه لاجل المعاوقة

ولان سبب السرعة والبطوء لا يجب انحصاره في المعاوقة المنتفية في الخلا لان الحركة في الخلا انما هو جزء الشى

وجود

وجود لها منفردة عن المعاوقة اى لا يتصحح لها وجود الا فى ضمن كونها مع المعاوق كما لا يتصحح للماهية الملزومة وجود
الا مع لازمها ولا يتصحح للجنس وجود الا مع فصله وكل ما لا يمكن وجوده منفردا اذا اقتضى شيئا لا يمكن ان يقتضيه
لاجل نفسه منفردة عن ذلك الشيء وبالجملة كان المقتضى هو الماهية لا بشرط لا بشرط لا كذلك المقتضى لاجله فان
قلت كون الحركة مقتضية لاجل نفسها لا بشرط المعاوق زمانا لا ينافى كونها لاجل نفسها بشرط المعاوق ايضا
مقتضية لزمان آخر قلت تحقق الا بشرط اما ان يكون فى ضمن بشرط لا واما ان يكون فى ضمن بشرط شيء ضرورة
انه لا تحقق له بصرافة لا بشرطيته الا فى اعتبار العقل ولما لم يكن تحقق الحركة لا بشرط فى ضمن بشرط لا تعين ان يكون
تحققها فى ضمن بشرط شيء اعنى بشرط المعاوق فيكون الزمان الذى اقتضته لاجل نفسها هو الذى اقتضته لاجل
المعاوق بعينه فان قلت لم لا يجوز ان يكون الزمان الذى اقتضته الحركة لاجل نفسها منفردة عن المعاوق كما اذا
فرضت فى الخلاء فيكون زمان قليل المعاوق زائدا على زمان الحركة فى الخلاء وهذا هو مراد المعترض قلت لا يمكن ان يتعين
الزمان لاجل نفس الحركة منفردة عن المعاوق وان فرض كونها صادرة عن قوة معينة وبحسب جسم معين لانه يمكن
فرض وقوعها بحسب هذه القوة فى نصف هذا الزمان المفروض اذا لم يكن هناك معاوق فزمان الحركة فى الخلاء لا
يمكن ان يتعين فى نفس الامر ليتصور الزيادة عليه بل تعينه انما هو بحسب الفرض والتقدير لا بحسب الواقع فلينفع به
ثم القوشجي توهم ان المتبادر من كلام المعترض ان المقتضى هو الحركة بشرط لا فدفعه بان الحركة بشرط لا ليست بموجود
فكيف يقتضى شيئا فاورد عليه ان مقصود المعترض هو ان الحركة لا بشرط المعاوق يقتضى شيئا من الزمان وبسبب المعاوق
شيئا آخر وهذا لا يقتضى ان يكون منفردة عن المعاوق مستلزمة للزمان فقط والعجب منه مع كونه علما فى التحقيق
وغاية للتدقيق انه ابطل قول المعترض بالمعنى الذى فهمه بمقدمات اكثرها فى محل المنع ولم يتنبه انه مبنى الدليل
وبابطاله ينهدم بنيانه لانه اذا لم يمكن وجود الحركة منفردة عن المعاوق لم يمكن فرض الحركة فى الخلاء وهو مبنى
الدليل ثم طول الكلام بايراد المنوع ولما كانت تلك المنوع باسرها ساقطة مع كونها غير قادحة فيما هو مناط
الجواب الذى قد عرفت تحقيقه اعرضنا عن ذكرها والتطويل بدفعها هذا واما الشيخ فقد قال فى الشفاء فى تقرير هذا
البرهان انا نشاهد الاجسام يتحرك بالطبع الى جهات ما ويختلف مع ذلك فى السرعة والبطوء فلا يخ اختلافها فى
السرعة والبطوء ان يكون اما لامر فى المتحرك او لامر فى المسافة فلنترك الذى من قبل المتحرك واما الذى يكون من قبل
المسافة فهو انها كلما كانت ارق كان قطعها اسرع وكلما كانت اغلظ كان قطعها ابطأ والرقة والغلظة يختلف
فى الزيادة والنقصان ونحن نتحقق ان السبب فى ذلك المقاومة فكلما قلت المقاومة زادت السرعة وكلما زادت
المقاومة زاد البطوء فاذا تحرك جسم فى الخلاء لم يخل اما ان يقطع المسافة الخالية بالحركة فى زمان او لا فى زمان ومحال
ان يكون ذلك لا فى زمان لانه يقطع البعض من المسافة قبل قطعه الكل فيجب ان يكون ذلك فى زمان ويكون لذلك
الزمان نسبة لا محالة الى زمان الحركة فى ملاء مقاوم ويكون مثل زمان مقاومة لو كانت نسبتها الى مقاومة الملاء
نسبة الزمانين وابطأ من زمان مقاومة هى اصغر فى النسبة الى المقاومة المفروضة من نسبة الزمان الى الزمان
ومحال ان يكون نسبة زمان الحركة حيث لا مقاومة الى ما لو صح لها وجود فضلا عن ان يكون ابطأ من زمان مقاومة
اخرى لو توهمنا اقل من المقاومة القليلة الاولى بل يجب ان لا يكون لما توجبه مقاومة توهمت موجودة من
الزمان نسبة الى زمان لا مقاومة اصلا فيجب اذن ان يكون الحركة لا فى زمان ولا يبين فى زمان وهذا خلف ولا
حاجة فى بياننا هذا ان نجعل لهذه المقاومة التى على النسبة المذكورة استحقاق وجود او عدم لانا نقول انه

هذه الحركة في الخلاء يكون مساويا لزمان حركة في مغاومة ما لو كانت موجودة وهذه المقدمة مصادرة واوضحنا صدقها
وكل حركة في الخلاء فهي حركة في عدم مغاومة وهذه المقدمة ايضا صادقة وكل حركة في عدم مغاومة فليست مساوية
البتة لحركة في مغاومة ما على نسبة ما لو كانت موجودة فيلزم من هذه المقدمات ان لا حركة في الخلاء هي مساوية الزمان
لزمان حركة في مغاومة ما لو كانت ويلزم منها ومن الاولى ان لا شيء من الحركات في الخلاء حركة في الخلاء وهذا هذا كلامه
مع تلخيص ما ثم قال ومما يمكن ان يقول القائل على هذا ان كل قوة محركة تكون في جسم فانها تقتضي بمقدار الجسم وعظمه
ومقدارها في شدتها وضعفها زمانا ما ولو لم يكن مغاومة اصلا ثم تعبد تلك القوة بزوال الا زمنة بحسب ما زاد من معاوقة
ما وليس يلزم ان يكون كل مغاومة ما يوثر في ذلك الجسم فانه ليس يلزم اذا كانت مغاومة ما يوثر ان يكون نصفها يوثر
ونصف نصفها يوثر فانه ليس يلزم اذا كان عدة يحركون ثقلا وينقلونه ان يكون نصف العدة يحرك شيئا اصلا كما
ان قطرات كثيرة تثقب المقطور عليه فليس ان يكون قطرة واحدة توثر اثرا فيجوز ان يكون المغاومة التي زمانها على نسبة
زمان مغاومة الخلاء لا يوثر شيئا وانما يوثر مغاومة اخرى لو كانت موجودة فالجواب عن هذا انا اخذنا المغاومة على
انها لو كانت موجودة مغاومة مؤثرة لكان زمانها زمان حركة في لا مغاومة وانما لم نحتج ان نقول مغاومة مؤثرة لان
المغاومة اذا قيل انها غير مؤثرة كان كما يقال مغاومة غير مغاومة فمعنى المغاومة هو التأثير لا غير وهذا التأثير
على وجهين احدهما الكسر من الجسم ومن قوة الميل والثاني ما يظن من احداث المغاومة سكونا قبل الحركة فيحدث سكونا
عن مغاومات متشافعة لا يحس بافرادها ويحس بالجملة كالقطرات فستعلم بعد انه ما من تاثير على احد الوجهين الا وفي
طباع المحرك ان يقبل اقل منه لو كان مؤثر يوثره فيجب ان يجوز من ذلك بعض تلك المغاومات التي تحتملها الطبيعة الجسم مساويا
في زمانه لغير المغاومة وهذا محال فقد ظهر انه لا يكون في حركة طبيعية البتة انتهى كلامه وهذا السؤال كما ترى مشتمل الخلاء
على منعين هما الخامس المنسوب الى ابي البركات والثالث من تلك المنوع المخمسة والجواب بحسب الظاهر جواب عن ثانيهما
فقط ولعل السبب في ذلك هو ان المنع الاول غير صحيح بعد ما نثبت الثاني فيكون الجواب عن الثاني جوابا عن الاول بالحقيقة
بيان ذلك ان الدليل موقوف على تحقق مغاومة تكون نسبتها الى مغاومة اخرى نسبة زمان الحركة في الخلاء الى زمان
الحركة في الملاء او نسبة المغاومة الى المغاومة نسبة الزمان الى الزمان اعني الزمانين اللذين بازاء المغاومتين فقط
الحركة في الملاء ولو لم يكن زمان بازاء الحركة بل كان الزمان بازاء المغاومة فقط كما هو دعوى المستدل فقال ولو
كان بازاء الحركة ايضا زمان على ما ادعاه المعترض فللمستدل ان يفرض نسبة المغاومة الى المغاومة كنسبة زمان
الخلاء الى زمان معاوقة الملاء اعني الى الزمان الذي بازاء المعاوقة فقط فيصير زمان المعاوقة وزمان اللا معاوقة
متساويين وهو محال ولا يقدح في ذلك كون مجموع زماني الحركة في المعاوقة زائدا على زمان اللا معاوقة كما ادعاه المعترض
ويدل على ما ذكرنا صريحا قول الشيخ فيجب من ذلك ان يكون بعض تلك المغاومات التي يحتملها الطبيعة الجسم مساويا في
زمانه لغير المغاومة كما لا يخفى ولعمري ان هذا هو حق الجواب عن الاعتراض المنسوب الى ابي البركات وقد خفي على غيرنا
والمنة لله علينا واعلم ان لاصحاب الخلاء حججا اوردها الشيخ في الشفاء واجاب عنها منها انا نرى الاجسام يتخلخل ويتكاثف
من غير دخول شيء او خروجه فالتخلخل اذا تباعدت الاجزاء تباعدا يتركه بينها خاليا والتكاثف رجوع الاجزاء الى
ملاء الخلاء المتخلل ومنها انا نرى اناء مملوا من رماد يسع ملاءه ماء فلولا ان هناك خلاء لاستحال ان يسع ملاءه ماء او
ان الدن يملا شرابا ثم يجعل ذلك الشراب بعينه في زق ثم يجعلان في ذلك الدن بعينه فيسع الدن الزق والشراب معا
فلولا ان في الشراب خلاء لعناصره بقدر مساحة الزق لاستحال ان يسع الزق والشراب معا ما كان يملاه الشراب

وحده

وعلى وابقى الثانى انما ينمو بنفوذ شئ فيه فلا شك ان ذلك الشئ ينفذ لا فى الملأ ولكن فى الخلاء وكل متحرك اما ان يتحرك
فى خلاء واما ان يتحرك فى ملأ لكن ان يتحرك فى ملأ فقد حل فى ملأ ملأ فيجب ان يتحرك فى الخلاء ومنها ان القارورة تمص ثم
تكب على الماء فيدخلها الماء ولو كانت مملوة لما وسعت شيئا آخر يدخل فيها ومنها ان المتحرك اذا تحرك فالمتحرك اما ان يدفع
الملأ فيتحرك واما ان يداخله لكن المداخلة محال فيجب ان يدفعه فيتحرك وكذلك الحال فما دفعه فيما يتحرك فيه فيلزم اذا
تحرك متحرك ان يتحرك العالم وان يكون اذا تحرك متحرك بعنف ان يتموج العالم تموجا بعنف ومضاهيا التموج
والجواب عن الاول ان التكاثف على وجهين تكاثف باجتماع الاجزاء المنبثة فى هواء تخللها بان يخرج الهواء
عن الخلل فيقوم الاجزاء مقامه من غير ان يكون هناك خلاء ينفذ فيه وتكاثف لا بان الاجزاء المتفرقة اجتمعت
بل بان المادة نفسها تقبل حجما اصغر تارة وحجما اكبر اخرى اذ كان كلاهما امرين عارضين لها ليس احدهما اولى
بها من الاخر فاذا قبل حجما اصغر قيل انه متكاثف ولمقابله متخلخل وهذا امر قد بين فى موضعه على انه لو لم يسلم
ذلك لم يضرنا فيه ان لا يكون من القسم الثانى بل من القسم الاول وعن الثانى اعنى عن حديث الرماد ان ذلك
كذب بصرف ولو كان ذلك صحيحا لكنا لا نا كله خاليا بالارماد فيه اصلا وعن حديث الدن والشراب انه يجوز ان
يكون المقدار الذى للزق لا يظهر نقصانه فى الدن حسا ويجوز ايضا ان يكون الشراب ينعصر فيخرج منه بخار او
هواء فيصغر حجمه ويجوز ايضا ان ينعصر بتكاثف طبيعى او قسرى اى التكاثف الحقيقى وعن حديث النامى ان الغذا
ينفذ بقوة بين منافذ من اجزاء الاعضاء ويحركها بالتبعيد للسكن بينهما فينفسح الحجم ولو كان الغذاء انما ينفذ
فى الخلاء لكان الحجم بعد حصوله وقبله حجما واحدا فلا يحصل نمو وزيادة وكذا كل متحرك وعن الثالث اعنى حديث
القارورة انه مبنى على ما ذكر فى التخلخل والتكاثف وهو انه من الجائز ان يكون الجسم يستفيد حجما اصغر وحجما
اكبر وان يكون فى ذلك ما هو قسرى فاذا كان هذا جائزا لم يكن كل انفصال جزء من جسم يوجب ان يبقى الباقى
على حجمه الاول حتى يكون اذا اخذ جزء من هواء القارورة يجب ان يبقى الباقى على حجمه فيكون ما وراءه خلاء فاذا
لم يجب هذا جاز ان يكون الهواء بطبعه يقتضى حجما ثم انه يضطر فى حال الى ان يصير اعظم بان يقطع منه جزء بالقسر من
غير ان يحصل له استخلاف جسم بدل ما ينقطع منه وفى جهة سبيل فاذا كان انقطاع ذلك الجزء منه لا يمكن الا ان ينبسط
انبساطا يصير الباقى فى حجم الاول لامتناع وقوع الخلاء وكان هذا الانبساط ممكنا وكان القاسر قوة تحوج الى
خروج هذا الممكن الى الفعل يجذب ما يراه فى جهة ولزوم سطحه لما يليه ذلك بسط منه وتعظيم اياه بالقسر اطاع الهوا
فانبسط انبساطا عظيما وصار بعض ما انبسط واقعا خارج القارورة وهو المخصوص وبقى الباقى ملأ على كفاف
جزء قوة وقد ملأها منبسطا لضرورة الجذب الماص بعد القارورة فاذا زال ذلك المص وجاز ان يرجع الى قوامه
الاول بان يجذب ما او هواء الى شغل المكان الذى يتحرك عنه منفصلا عاد الى قوامه الاول واما الجواب عن
الرابع فمناسب لهذا الجواب وذلك لان المتحرك يدفع ما يليه من قدام من الهواء وبمثل ذلك الى حيث لا يطيع فيه الهوا
المتقدم للدفع فيتلبد الموج بين المندفع وعند المندفع ويضطر الى قبول حجم اصغر وما خلفه يكون بالعكس فيكون
بعضه ينجذب به مع بعضه ببعض فلا ينجذب فيتخلخل ما بينهما الى حجم اكبر يجذب من ذلك ووقوف معتدل عند
عند هواء معتدل هذا ومن اقوى حججهم المذكورة فى كتب المتاخرين انه لو فرضنا صفحة ملساء اى الجسم الذى له
سطح مستو ليس فيه ارتفاع وانخفاض ولا انضمام اجزاء من غير اتصال وهو ممكن بالضرورة فكم فوق اخرى مثلها
بحيث يماس سطحاهما المستويان ولا يكون بينهما جسم ثم رفعنا احديهما عن الاخرى دفعة اى بان يرتفع جميع

الاجزاء

الاجزاء معا ففي اول زمان الارتفاع يلزم الخلاء في الوسط ضرورة انه انما يمتلئ الوسط بالهواء الواصل اليه من النفاذ
بعد المرور من الاطراف والجواب منع امكان ارتفاع احديهما من الاخرى ولا استبعاد في ذلك لانه يرى الى الجلدة
المبلولة المشدودة على وسطها حبل التي يلعب بها الصبيان فيلصقونها على حجر عظيم ويرفعونه بها وضرورة امتناع
الخلاء يظهر آثارا غريبة في الطبيعة وعلى تقدير التسليم فالارتفاع حركة تستدعي زمانا يجوز فيه مرور الهواء من
الاطراف الى الوسط وما قيل من ان اللاماسة آنية وحركة الهواء تدريجية فيلزم الخلاء في الوسط فعلى تقدير تسليم
لا شك انها لا تحصل الا بعد الحركة كالمماسة بيانه ذلك انك قد عرفت ان الحادث على ثلثة اقسام دفعي وتدريجي
ونفس زماني واللاماسة من القسم الثالث وكل ما كان من هذا القبيل يتحقق في نفس الزمان وفي كل آن يفرض
يفرض فيه دون آن الطرف فهي آنية بهذا المعنى لا انها دفعية اي واقعة في آن الطرف ففي نفس ذلك الزمان الذي هو
طرف لوجودها يمكن حركة الهواء من الطرف الى الوسط وكونها دائمة في كل آن مفروض في ذلك الزمان ايضا لا
يمنع ذلك اذ كل آن كذلك فقبله بعض من ذلك الزمان وفي ذلك البعض من الزمان يمكن وقوع حركة الهواء
والعجب من بعض الافاضل حيث ادعى انه ممن تفطن بنفسه للقسم الثالث وعد اللاماسة من هذا القبيل ثم عجز عن التفصي
عن هذه الشبهة وزعمها حجة قوية فاستقر رايه على امكان الخلاء بهذه الحجة ولا عجب ان هذه الشبهة على تقدير
قوتها على ما زعمه فانما هي واردة على المنع الثاني لا على المنع الاول اعني منع الارتفاع وهو الاصل والعمدة
في الجواب عند القوم وان كان المنع الثاني على ما حررنا ادفع وامنع لمادة الجدال والزم على قانون البرهان مع كونه
في غاية الدقة واللطافة هذا وقال الشيخ في الشفا واقل شيء جعل اعتقاد الخلاء هو الهواء وذلك لان الظن العامي
الاول هو ان ما ليس بمحسوس لا في جسم فليس بموجود ثم ظنهم الاول في الاجسام الموجودة هو ان يكون محسوسا بالبصر
وما لا يحس بالبصر يظن انه ليس بجسم فلذلك يتخيل من امر الهواء انه ليس بشيء بل لا شيء فكان الاناء الذي فيه هواء يتخيل
من امره اول الامر ان فيه شيئا بل يتخيل ان هناك ابعادا خالية فاول من نبههم بان ما هم فيه الازقاق المنفوخة نفخا
المتين واظهر لهم بالمس ان الهواء جسم كسائر الاجسام في انه جسم فمن الذين راهم ذلك من رجع فلم ير ان ههنا خلاء فوق
اذ صار الشيء الذي كان يظنه خلاء هو الملاء ومنهم من سلم ان الهواء ليس بخلاء صرف بل ما في خلاله خلاء ولم يجعل عن الملاء
اذ وجد محيجا وقياسا ثابتا ان الخلاء موجود ثم ذكر تلك الحجج التي نقلناها ههنا ولما كان طلب الجسم للمكان ليس
من حيث هو مكان فقط بل ماخوذا مع ترتيب وضع من الجهات كما مر كان البحث عن الجهة من هذه الجهة مناسبا
للبحث عن المكان بل من تتمة البحث عنه من حيث هو مطلوب الجسم فالمص بعد الفراغ عن البحث عن المكان اراد ان يبحث
عن الجهة فقال والجهة طرف الامتداد الحاصل في ذلك الطرف في ماخذ الاشارة والحاصل ان طرف كل امتداد
جهة لكن لا من حيث هو واقع في ماخذ الاشارة اي من حيث ينتهي الاشارة اليه ليست منقسمة اي من حيث
هي جهة وهذه الحيثية هي كونها طرفا ومنتهى لامتداد ماخذ الاشارة وذلك لان الطرف والمنتهى من حيث هو
طرف منتهى لا معنى لانقسامه وان انقسم من جهة اخرى فالجهة عرض لا جوهر لكونها طرفا للامتداد اما نقطة ان لم تنقسم
اصلا او خط ان انقسم من جهة واحدة اخرى او سطح ان انقسمت من جهتين اخريين وهي من ذوات الاوضاع المقصودة
بالحركة للحصول فيها اي في مكان يليها او يقرب منها لاستحالة حصول المتحرك في نفس الجهة لكونها غير منقسمة من حيث
هي جهة وامتناع حصول المنقسم في غير المنقسم ولما عرف من ان مقصد المتحرك الاين انما هو المكان لا الجهة ومثل
ذلك شايع كما يقال فلان في جهة كذا اي يتحرك في سمت يتادى اليها والمقصود بالاشارة وهذا الكلام

طرف مطلقا بل من حيث

اشارة

اشارة الى الاستدلال على كون الجهة امرا موجودا ذا وضع وذلك لاستحالة كون المعدوم او المجرد مقصودا بالحركة
للحصول فيها او بالقرب منها او مقصودا بالاشارة الحسية فانها المتبادرة الى الذهن عند الاطلاق وانما اكتفى بذكر
الوضع دون الوجود لاستلزامه اياه والطبيعي منها اي من الجهة فوق وسفل فانهما لا يتبدلان لان اصل يعني انه
لا يصير الفوق سفلا ولا السفل فوقا لكونهما متعينين بالطبع ومتمايزين بحسبه بخلاف الاربعة الباقية من الست
المشهورة بين الناس لكونها متمايزة بحسب الوضع دون الطبع لكون تعينها وامتياز بعضها عن البعض بمجرد
الوضع والجعل لا امرا راجعا الى ما في طبايعها فان المشرق مثلا انما صار قداما للمتوجه الى المشرق والمغرب خلفه
والجنوب يمينه والشمال شماله لانهم جعلوا ما بازاء وجه الانسان قداما وما وراء ظهره خلفا وما بازاء يمينه يمينا وما
بازاء شماله شمالا ولذلك اذا توجه الى المغرب يتبدل الجميع فيصير ما كان قدامه خلفه وبالعكس وما كان يمينه
شماله وبالعكس واما الفوق والسفل فلم يصيرا فوقا وسفلا لكون الاول بازاء راس الانسان والثاني بازاء
رجله ولذلك اذا صار القائم منكوسا لا يصير ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل يصير راسه من تحت و
رجله من فوق فان قلت بل هما ايضا يتبدلان لان بالقياس الى شخصين قائمين على طرفي قطر من الارض بل الى شخص واحد
قائم في وقتين عليهما فان ما يلي راس كل منهما يلي قدم الاخر فيكون ما هو فوق بالقياس الى الشخص الاول تحتا
بالقياس الى الشخص الثاني قلت ما يلي راس الاول مثلا وان صدق عليه انه يلي قدم الثاني لكن لا يصدق انه يليها
بالطبع لا يقال الشخص القائم على طرف قطر الارض ووقوع راسه وقدمه انما هو على النحو الطبيعي فيصدق ان ما يلي
راسه بالطبع يلي قدم الاخر بالطبع لانا نقول نعم لكن على ان يكون قولنا بالطبع صفة للراس والقدم ومرادنا من نفي
الصدق ليس ذلك بل على ان يكون بالطبع متعلقا بقولنا يلي ومعنى هذا التعلق ان للراس كل شخص نسبة طبيعية
مع الجهة مغايرة للنسبة الطبيعية التي لقدم الشخص الاخر والا لكان قدم الشخص الاخر لو فرضناها حيث راس
الشخص الاول واقعة على النسبة الطبيعية وليس كذلك فليس ما يقرب راس احد الشخصين قربا طبيعيا فقط فقوله

ما يقرب بقدم الشخص
الاخر قربا طبيعيا

وما عداهما غير متناه اشارة الى ان كون الجهات ستا امر مشهوري وليس بواجب وسبب الشهرة امران عامي وهو
كون الانسان ذا اطراف ستة ممتازة كما مر وخاصي هو كون الجسم قابلا لفرض ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم
على ما مر في مبحث تعريف الجسم فله بحسب كل امتداد من تلك الثلثة طرفان هما جهتان وهذا امر لا يعرفه الا الخواص
بخلاف الاول فانه مما يعرفه العوام ولا يخفى تطبيق الاعتبارين وظاهر ان منشأ جوانب الانسان على النحو المخصوص
واعتبار احد الامتدادات على الوجه المذكور مما لا دخل له في كون الجهة جهة فاذا قد عرفت ان طرف كل امتداد
جهة باعتبار والامتدادات الممكنة الانتراض في الانسان وكل جسم بل بالقياس الى كل نقطة غير محصورة فالجهات
اذن غير متناهية **الفصل الثاني في الاجسام** اي في تفصيل الاجسام البسيطة الفلكية والعنصرية
وذكر عددها والاشارة الى ترتيبها وبيان بعض احوالها اعني احوالها من جهة التفصيل ومن حيثية خصوصية
كونها فلكية او عنصرية والاشارة الى تركيب المركبات ففي هذا الفصل مسائل الاولى في عدد الافلاك الكلية
والاشارة الى [illegible] ما يشتمل عليها من الافلاك الجزئية والكواكب مهد لها بانقسام الجسم الى الفلكي والعنصري
بقوله وهو قسمان فلكية هي الافلاك مع ما يشتمل عليها وعنصرية هي العناصر وما يتركب منها ثم قال اما الفلكية
فالكلية منها تسعة اعلم انه لا سبيل لنا الى العلم بوجود الافلاك واثبات عددها وبيان احوالها الا من طريق
الاحساس بحركات الاجرام النيرة الغائبة المسماة بالكواكب واختلاف تلك الحركات جهة وسرعة وبطؤا ووقوفا

ورجوعا

ورجوعها الى غير ذلك من الاختلافات التي وجدوها بالحس والرصد ثم ذلك بعد تحقيق اصول صحيحة يحكم
بها العقل بالبرهان او بضرب من الحدس او بما وقع الاتفاق عليه كوجوب استناد كل حركة الى جسم يحركها بالذات
ويحرك ما يشتمل عليه بالعرض وامتناع الخلاء ووجوب الاتصال في الحركات المستديرة البسيطة ووجوب
التشابه فيها وعدم وقوع الانخراق والالتيام على اجرامها الموصوفة بالشفافية والاحكام اتفاقا بطريق العادة
ثم وجدوا اولا لجميع الكواكب حركة سريعة من المشرق الى المغرب هي التي بها يتحقق طلوعها وغروبها وتتم قريبا
من يوم وليلة وبها يتحقق الليل والنهار وهي المسماة بالحركة اليومية وبالحركة الاولى وبحركة الكل فاثبتوا
لها فلكا واحدا يشتمل على الجميع ثم وجدوا لكل من الكواكب السبعة المعروفة بالسيارة حركة من المغرب الى
المشرق مخالفة لحركة اخرى منها في السرعة والبطوء فاثبتوا لكل واحدة منها فلكا ثم وجدوا بعد مدة طويلة
لجميع الكواكب التي هي غير السبعة حركة واحدة غير بينة بطيئة جدا فاثبتوا لها فلكا على حدة فحصلت تسعة افلاك
لتسع حركات وهي المسماة بالافلاك الكلية فالمراد من الفلك الكلي ما يستند اليه واحدة من الحركات التسعة
واحدة من تلك التسعة وهو الذي يستند اليه الحركة اليومية غير مكوكب ولذلك سمي بالفلك الاطلس لخلوه عن
نقش الكواكب كالاطلس الخالي عن النقش محيط بالجميع ولذلك سمي بفلك الافلاك وبالفلك الاعظم وتحته فلك
الثوابت ويسمى بفلك البروج ايضا لانتراض دوائر البروج اولا عليه لكون الكواكب التي اخذ اسم كل برج من
شكلها مركوزة فيه ثم افلاك الكواكب السبعة السيارة على الترتيب المشهور وهي زحل ثم المشتري ثم المريخ ثم
الشمس ثم الزهرة ثم عطارد ثم القمر وسميت سيارة لكونها ذوي حركات خاصة سريعة في الجملة وسميت الخمسة
منها ما خلا الشمس والقمر متحيرة لكونها في حركاتها الخاصة تارة مستقيمة وتارة واقفة وتارة راجعة كالمتحير في
امره ووجه الترتيب ان زحل يكسف بعض الثوابت فيكون تحتها وينكسف بالمشتري فيكون فوقه والمشتري ينكسف
بالمريخ فهو فوقه وهذه الثلثة تسمى علوية ثم الشمس اذ لها اختلاف منظر دون العلوية والمراد باختلاف
المنظر هو بعد ما بين طرفي الخطين المارين بمركز الكوكب الواصلين الى فلك البروج احدهما من مركز العالم
والاخر من موضع الناظر فوجود ذلك البعد يدل على القرب وعدمه على البعد على تقدير الوجود فما هو
اقرب يكون ابعد وهو موجب النقص وليس بموجود للعلوية فيكون تحتها واما الزهرة وعطارد فالجزم بكونهما تحت
الشمس او فوقها اذ لا يكسفها غير القمر ولا يدرك كسفها لشيء من الكواكب حتى انهما عديما ارتها ولا يعرف لهما
اختلاف منظر ايضا لانه انما يعرف بالرصد الشعبتين ينصب سطح دائرة نصف النهار وهما لا يبعدان عن الشمس
كثيرا ولا يصلان الى نصف النهار ظاهرا فحكموا بكونهما تحت الشمس استحسانا لتكون متوسطة بين الستة بمنزلة
شمسة القلادة وتأكد ذلك بمناسبة اخرى مثل ان العلوية تبعد عنها الابعاد الاربعة وهي التسديس والتربيع
والتثليث والمقابلة والسفليان لا يبعدان عنها الا اقل هذه الابعاد وهو التسديس والقمر يكون له معها جميع الاتصالات
ايضا لكن على نحو آخر وهو انه في مقابلتها ومقارنتها يكون في اوج حامله وفي تربيعها في حضيضه الى ذلك
اشار المص في التذكرة حيث قال اذ الستة مربوطة عليها العلوية بوجه والسفليان بوجه اخر الى غير ذلك وبما ذكره
الشيخ وبعض من تقدمه انه راى الزهرة كشامة على وجه الشمس وبعضهم ادعى انه راها وعطارد كشامتين عليها
وسميا سفليين لذلك والزهرة منهما فوق عطارد لانكسافها به والقمر تحت الكل لانكسافه الكل به واما
حصول العلم للشعر فجزموا بانه لا اقل منها والمص في التذكرة جوز ان يكون تحته حيث قال واسناد الحركة

بوجه والقمر

الاوليين

الاولين الى الجوزهر الى فلك خاص بها لم يكن ممتنعا لكن لم يذهبوا الى ذلك وقال العلامة الشيرازي صاحب التحفة
لانه من الاستاذ خاتم الحكماء قدس الله سره ان جواز استناد الحركتين الاولين لا الى فلك خاص بها يعلل بجواز انما
نفس بالثامنة واخرى بالثامنة ويكون دائرة البروج المنطقتان مفروضة على محدب الثامنة فعلى هذا يمكن ان
يكون الافلاك الكلية سبعة فقط بان يفرض الثوابت ودائرة البروج على محدب ممثل زحل وتنسب الحركتان
بمجموع السبعة وتحركها الحركة الاولين والاخرى بالتاسعة وتحركها الاخرى ولكن بشرط ان يفرض دائرة البروج
متحركة بالسريعة دون البطيئة لتحركها متوهمة على سطوح الممثلات بالسريعة دون البطيئة لينتقل الثوابت بها
من برج الى برج كما هو الواقع فاستحسنه واثنى عليه انتهى وهذا الاحتمال مبني على ان لا يوجد كوكب من الثوابت
على اوج زحل وعلى ان لا يوجد كوكب منها لها مقادير يعتد بها على حوالي ذلك الاوج بحيث لا يحملها ثخن المتمم
مهما ثم من الجائز ان يكون الافلاك ثمانية بطرح الفلك الخاص بالثوابت لامكان ان يكون جميعها مركوزة في محدب
ممثل زحل او بعضها فيه وبعضها في متمم المحوي بل في ممثل المشتري والمريخ مما لم يقع في سمت حركات العلوية ويترك
الفلك الثامن الحركتان السريعة من دون تكلف تعلق نفس واحدة بمجموع الثمانية او بمجموع السبعة ومن دون حاجة الى
دفع النظر في فرض دائرة البروج متحركة بالسريعة دون البطيئة والى كون البروج متحركة فهذا الاحتمال اولى من الاحتمال
المذكور من كما قال بعض شراح التذكرة وهو لا يرد على ما في التحفة انه يستلزم كون قطبا العالم اي قطب الحركة اليومية
متحركا بحركة الثوابت وتنقله الى موضعه فقد انتقالها كما ان قطب حركة الثوابت متحرك بالحركة اليومية وذلك مع
كونه خلاف الواقع يستلزم تحرك كل من الشيئين بحركة الآخر والجواب ان قطب الحركة اليومية يكون نقطة موهومة
من محدب فلك الثوابت غير متحركة بحركته لا نقطة شخصية منه على ان يلزم محذور وبذلك يندفع ايضا ما توهم من انه
يلزم على هذا التجويز سكون دائرة نطاق في سطح واحد متحرك وان يكون سطح واحد بعينه محددا للتحرك اليومي
ومتحركا بحركته ومحددا للفلك الثوابت ومتحركا بحركته اما اندفاع الاول فما ذكرنا واما اندفاع الثاني فلانه كما
يجوز ان يكون جسم واحد بعينه كخارج المركز مثلا فلكا مستقلا متحركا براسه وجزءا من فلك آخر ومتحركا بحركته فلم لا
يجوز مثل ذلك في سطح واحد ما الفرق بينهما في ذلك وكما لا استبعاد في كون سطح واحد سطحا لجسمين باعتبارين وفي
كون واحد من الجسمين متحركا بنفسه بحركة الآخر من جهتين فكذا لا استبعاد في حركة ذلك السطح ايضا بالحركتين هذا
وقال المحقق الدواني بجواز ان يكون الافلاك الكلية اثنين بان يفرض الافلاك الخارجة المراكز كلها في ثخن خارج
ثخن ممثل واحد بحيث لا يكون السطوح التي يتميز بها بين الممثلات الا بين ذلك الممثل وممثل القمر فينحصر الافلاك
الكلية فيهما انتهى وانت خبير بان ذلك قليل الجدوى جدا اذ الغرض تقليل الاجرام لا رفع الانفصال فتدبر هذا هو الكلام
في جانب القلة واما في جانب الكثرة فلا قطع لاحتمال ان يكون كل واحد من الثوابت او كل طائفة منها في فلك على حدة وان
افلاك كثيرة غير مكوكبة ثم لما وجدوا لحركة كل من السيارات مختلفة بالاسراع والابطاء والتقارب والتباعد بالنسبة
الى مركز العالم وغير ذلك وكون الاختلاف منبعثا عن الحركات المفردة جعلوا كلا من تلك الافلاك السبعة الكلية
مركبا من عدة افلاك جزئية ليمكن استناد الاختلاف الى حركاتها المركبة في ذلك بقدر ما يقتضيه الضرورة فاثبتوا لكل
من السيارات السبعة الا الشمس تدويرا وخارج مركز يشتمل عليهما فلكا كليا المسمى بالممثل خارج المركز في ثخن الممثل مفروزا
منه بحيث يماس محدبه محدبه [illegible] مقعره لمقعره سطحين متساويين كالممثل والتدوير في ثخن الخارج بحيث يماس محدبه المحدب
ومقعره [illegible] متشابهين بالذروة والحضيض غير مشتمل على الارض بل مركوز في الخارج [illegible] يسمى الخارج

بالحامل

بالحامل لحمله التدوير والكوكب مركوز في التدوير بحيث يكون قطر الكوكب مساويا لنصف قطر التدوير واما الشمس فيكفي
منها اما الخارج او التدوير مع الحامل الموافق المركز لكن بطليموس رجح الخارج لكون اصل الخارج ابسط لكونه يتم
بحركة واحدة بخلاف اصل التدوير فانه يتم بحركتين حركة التدوير وحركة حامله واما حركة الاوج فمشتركة بين الاصلين
وايضا التدوير يستلزم مدارا خارج المركز والخارج لا يستلزم تدويرا واما بحسب الجرم فلا ابسطية للخارج لان الخارج
ايضا حامل له لامتناع الخلاء لكن لا حاجة الى حركته واثبتوا للعطارد فلكا اخر ايضا خارج المركز فله فلكان خارجا
المركز يشتمل على احدهما وهو المسمى بالمدير لاحاطته بمركز حامل التدوير ويشتمل المدير على الخارج المركز الاخر الحامل
للتدوير فللعطارد ايضا وحيث ثنا واثبتوا للقمر ايضا فلكا اخر ذا بدا على الخارج التدوير يسمى بالمايل في جوف ممثله
المسمى بفلك الجوزهر وهذه صورة فلك الافلاك فالافلاك الجزئية للعلوية والزهرة ثمانية لكل منها اثنان خارج
وتدوير وللعطارد ثلثة التدوير والحامل والمدير وللقمر ثلثة الحامل والمايل والتدوير فمجموع افلاكهما الجزئية ستة
وهي مع الثمانية المذكورة اربعة عشر وهي مع خارج الشمس على اصل الخارج خمسة عشر وهي مع الافلاك الكلية
التسعة اعني الاطلس وفلك الثوابت والممثلات السبع للسيارات السبع ومنها جوزهر القمر كما عرفت اربعة وعشرون
كما قال ويشتمل اي تلك الافلاك الكلية على افلاك اخر تداوير وخارجة المراكز هي الافلاك الجزئية التي فصلناها وقد
طوى ذكر المسائل طيا وذلك الكتاب فاسع ثم تداركه بقوله والمجموع اي مجموع الافلاك الكلية والجزئية اربعة وعشرون
كما عددناه والعلامة القوشجي مع مهارته في الهيئة توهم ان جوزهر القمر الذي هو ممثله فلك جزئي وصرح بانه ليس فلكا
كليا والا لكان المايل ايضا فلكا كليا فيصير عدد الافلاك الكلية عشرة فزعم ان مجموع الافلاك الكلية والجزئية
خمسة وعشرون لكون الافلاك الجزئية ستة عشر مع كون الكلية تسعة ثم خطأ المصنف في جعله اياها اربعة و
عشرين وليت شعري انه من اين حصلت له هذه الملازمة اعني استلزام كون الجوزهر فلكا كليا كون المايل فلكا
كليا والحال ان الفلك الكلي يجب ان يشتمل على مجموع افلاكه الجزئية والجوزهر كذلك فانه مشتمل على مايل القمر
وحامله وتدويره اشتمال المحيط والمايل لا يشتمل الا على الحامل والتدوير دون الجوزهر اذ لا معنى لاشتمال
المحاط على المحيط بخلاف العكس وايضا فاذا لم يكن شيء من الجوزهر والمايل فلكا كليا ولا الحامل والتدوير وهو ظاهر
فاين الفلك الكلي للقمر فكيف يصير الافلاك الكلية تسعة وبالجملة لو كان مطلق الاشتمال لا الاشتمال الاحاطي كافيا
في كون الفلك كليا كان الجوزهر فلكا كليا للقمر دون المايل ولو لم يكن مطلق الاشتمال كافيا بل لا بد من اشتمال
الكل على الاجزاء لم يكن للقمر فلك كلي اصلا فلا وجه لكون المجموع خمسة وعشرين كما زعم ويشتمل على كواكب سبعة
سيارة هي التي عددناها اشتمل كل فلك من الافلاك السبعة الكلية على واحد منها على الترتيب المذكور والف
ونيف هو يطلق على كل عدد بين العقدين والمراد ههنا اثنان على ما صرح به في التذكرة او خمسة على ما قيل و
عشرين كوكبا ثوابت سميت بها لثبات وضع بعضها مع بعض او لبطوء حركتها جدا بحيث لا يدرك الا بعد
مدة وهذه هي الثوابت التي رصدوها وعينوا مواضعها طولا وعرضا واما الغير المرصودة فلا سبيل الى حصرها

المسئلة الثامنة في احكام متعلقة بالافلاك فمنها ما اشار اليه بقوله والكل اي الافلاك الكل الفلكيات بسايط
بسايط اي غير مركبة من اجسام مختلفة الطبايع اعلم ان السبب الذي [illegible] الفلك وكذا في ساير احواله انما هو
كونه محددا للجهات وبيان ذلك انك قد عرفت ان الطبيعي من الجهات هو الفوق والتحت ومعنى كونهما طبيعيتين انهما
جهتان متعينتان بالطبع ومتقابلتان بالطبع اما الاول فلانا نرى بعض الاجسام يتحرك بالطبع الى الفوق وبعضها

الشامل

بحركة

يتحرك بالطبع الى تحت فلو لا انهما متباينان بحسب الطبع لما كان كذلك واما الثالث فلان الطالب لاحدهما بالطبع هارب عن الاخرى بالطبع وايضا احدهما ما يلي راس الشخص بالطبع والاخرى ما يلي قدمه بالطبع وهما طرفان لامتداد واحد فهما متقابلتان ويلزم من ذلك ان احديهما اذا كانت غاية القرب من جسم يكون الاخرى غاية البعد عنه اذا تمهد ذلك فنقول تحدد الجهتين وتعينهما لا يخ اما ان يكون في شيء متشابه خلاء كان او ملاء واما ان يكون في شيء مختلف والاول محال لعدم اولوية بعض الحدود المفروضة المتشابهة بان يكون جهة متعينة من سائرها ولكون الحدود فيها بالفرض وغير متناهية وكون الجهتين بالطبع اثنين فحسب فاذن الثاني حق وهو كونه متعينة بشيء مختلف خارج عما يتشابه وذلك الشيء يكون لا محالة جسما او جسمانيا لكون الجهة ذات وضع وتعين ما ما لا وضع له لا يمكن ان يكون به ذا وضع واما ما كان محددا لجهة انما يكون بجسم وهو اما جسم واحد يحدد الجهتين معا او جسمان يحدد كل واحد منهما واحدة منهما والجسم الواحد لا يمكن ان يحدد من حيث هو واحد الا جهة واحدة والمقصود تحديد الجهتين معا فبقي ان يكون المحدد اما جسما واحدا ما جسمين والجسمان اما ان يكون احدهما محيطا بالاخر او يكونا متباينين وكلاهما باطلان اما الاول فلان تحدد الجهتين لو كان بمحيط ومحاط حتى يكون تحدد احدهما بالمحيط وتحدد الاخرى بالمحاط كان المحاط لا محالة كالمركز لان احد الجهتين يجب ان يكون غاية البعد من الاخر والذي هو غاية البعد من المحيط ليس الا المركز فح يكفي المحيط في التحديد ويكون المحاط حشوا بحيث لو فرض عدمه لكان التحديد بحاله واما الثالث فلان كل واحد من الجسمين المتباينين فانما يمكن ان يتحدد به جهة القرب فقط دون جهة البعد فان البعد ح يكون خارجا والبعد الخارج لا يتعين في حد فان كل حد يفرض فوراءه بعد منه بخلاف ما اذا كان البعد في حشو الجسم بان يكون الجسم محيطا فانه ح يكون فيه حد معين هو غاية البعد حتى ان كل حد يفرض وراءه لا يكون ابعد منه بل يكون من جهة اقرب ومما يوضح ذلك ما ذكره الشيخ في الشفاء ان كل جسم من الجسمين المتباينين يتحدد بسطحه جهة القرب ويكون حاله الى ما هو خارج عنه من جميع الجوانب سواء لان سطحه في نفسه سطح واحد من جسم واحد متشابه نسبته الى ما هو خارج عنه نسبة واحدة متشابهة فلو كان في خارجه من بعض الجوانب جسم حتى ان يتوهم في كل جانب جسم يتحرك الى ذلك الجسم المحدد الحركة المقيم منه فاذن جسما يتحرك الى ذلك الجسم من الجانب الذي لا يلي الجسم الاخر فهذه الحركة حركة مستقيمة الى جهة وليست منها لكن الحركة الحركة الى فوق لا يكون الا من تحت وبالعكس وايضا لو حد لجسم جهة واحدة بالنوع لكونها قربا منه وجب ان يكون لكل قريب منه من اي جانب هو تلك الجهة فيكون الجهة الاخرى كل بعيد منه فان تحدد جميع ابعاده بالجسم الاخر كان محيطا وان لم يتحدد به بل بهو بالاجسام الاخر فتلك الاجسام ان لم يكن واقعة في ابعاد متشابهة من الجسم الاول فجهات البعد جهات مختلفة بالنوع في مقابلة جهة واحدة بالنوع وانه ح وان كانت واقعة في ابعاد متشابهة لجهة البعد عن الجسم الاول جهة واحدة بالنوع وتلك الاجسام كجسم واحد محيط بالجسم الاول فيكون تحدد الجهتين على سبيل محيط ومركز لكن الجسم الواقع في المركز داخل في الامر بالعرض والمحيط كاف في تحديد الجهتين انتهى كلام الشفاء فلما بطل هذا القسم ايضا اعني كون المحدد جسمين ثبت ان محدد الجهتين هو جسم واحد لا من حيث هو واحد لا على اي وجه اتفق بل من حيث الاحاطة وهي الحال الموجبة لتحديد البعدين متقابلين كما مر فاذن محدد الجهات جسم واحد محيط بالاجسام ذوات الجهات ولا جسم محيطا بسائر الاجسام سوى الفلك فثبت ان الفلك محدد للجهات وهو المطلوب ونقول ايضا لا يجوز ان يكون الفلك قابلا للحركة المستقيمة لان المتحرك

بالحركة

بالحركة المستقيمة يطلب جهة لا محالة وكل ما يطلب جهة يجب ان يكون الجهة متحددة قبله لا بد لانه يستحيل ان يكون
في شيء امكان طلب الجهة حاصلة لانك قد عرفت ان طلب الجهة انما هو طلب للوصول اليها او للقرب منها لا الطلب
لتحصيلها وكذا لا يجوز ان يكون شيء من اجزائه قابلة للحركة المستقيمة والا لزم تحدد الجهة قبل تلك الاجزاء لا بما تركب
من تلك الاجزاء لعين ما ذكرنا ثم اذا تمهد ما ذكرنا نقول يجب ان يكون الفلك بسيطا اي غير مركب من اجسام
مختلفة بالطبع لان الاجسام المختلفة بالطبع لها امكنة مختلفة بالطبع فيكون كل من تلك الاجسام قابلا للحركة
المستقيمة الى مكانه الذي له بالطبع فيلزم تحدد الجهة قبله والمفروض ان تحدد الجهة انما هو بالفلك المركب منه
فان قيل لم لا يجوز ان يكون تلك الاجسام حين كونها اجزاء للفلك واقعة في امكنتها الطبيعية بان يكون امكنتها
الطبيعية متجاورة ولا يكون قابلة للحركة اليها ولو سلم انها خرجت حال التأليف عن احيازها الطبيعية فلم لا يجوز
ان يكون احيازها الطبيعية مع احيازها التي فيها حال التأليف متشابهة البعد عن مركز العالم فاذا انتقلت اليها
انتقلت بالحركة على دائرة مركزها مركز العالم فلا يحتاج ان يتحرك الى حد جهتي الفوق والتحت فالفلك انما
يحدد جهتي الفوق والتحت لا كل جهة فلا يلزم تحدد الجهتين قبله بل ولو سلم ان انتقالها الى امكنتها الطبيعية
انما هو بالحركة الى حد جهتي الفوق والتحت فلا يلزم من ذلك الا تحدد الجهة قبل حركة الاجزاء ولا استحالة في ذلك
وانما المحال تحددها قبل وجودها قلنا اما الجواب عن الاول فهو ان كلا من تلك الامكنة يكون حينئذ في غاية القرب من
المحدد فيكون جميع تلك الامكنة متحدة بالنوع لا مختلفة لانك قد عرفت ان المكان الطبيعي ليس مطلوبا بالكون
في المكان بل الكون مع وضع مع الجهة فمع اتحاد نوع الوضع هو غاية القرب لا يمكن ان يكون الامكنة
مختلفة بالنوع لم يكن الاجسام المقتضية لها مختلفة بالنوع وظهر من ذلك الجواب عن الثاني ايضا لان تلك الامكنة
ح يكون كلها فوقا لكونها غاية القرب من المحدد فيكون غير مختلفة على انه قد قيل لا معنى للحركة الى المكان الطبيعي
على الدائرة لوجوب كون الطلب على اقرب الطرق فيكون الوتر اقرب من القوس فليتدبر واما الجواب عن الثالث فهو
ان امكان الحركة المستقيمة يقتضي تحدد الجهة قبله وهو مقارن لوجود الاجزاء حال التأليف لفرض كونها واقعة
في غير امكنتها الطبيعية على ان شيئا من محدد الجهة واجزائه لا يمكن مفارقته للجهة فلا يمكن عروض الحركة المستقيمة
له بعد تحدد الجهة ثم قال الشيخ في طبيعيات الشفاء الجسم الذي من شأنه ان يتحرك بالطبع على الاستقامة لا يصلح
ان يحدد الجهة لانه لا يخلو اما ان يقتضي طباعه الكون في تلك الجهة او لا يقتضي فان لم يقتض فكيف يتحدد به الجهة وجاز
ان لا يكون موضعها وان اقتضى طباعه الكون في تلك الجهة وكان مع ذلك ان يعرض له ان لا يكون في تلك
الجهة وهو بالطبع يطلبها كان في طبيعة ذلك الجسم امكان ان يعرض له طلب تلك الجهة ولكنه من المستحيل ان يوصف
بان فيه امكان طلب الجهة الا وتلك الجهة حاصلة فيكون لا جزاء لذلك الجسم ما هو يمكن فيه طبعا ان يعرض له انه
يكون في تلك الجهة ويكون تلك الجهة حاصلة في نفسها يطلبها كل جزء منه فان لم يوجد هذا الممكن فانما لا يوجد
لا لامر في طباع جزئه بل بسبب من خارج هو فقدانه قال من موضع الطبيعي واذا كان كذلك فالجهة غير
متحددة الذات بهذا الجسم وقد عرض لهذا الجسم متحدد بين من ذلك انه ثم ان الجهة الواحدة بالنوع يحدها جسم
واحد بالطبع فانا ان حددنا [illegible] الا يصلح ان يكون متشكلا من اجسام شتى فانه ليس يجب ان يكون بعض تلك
الابعاض يحد بيان يوجد به الجسم بعينه طبيعة وبعض لم يحد حتى تجد الاثر بالطبع بل يجوز ان يكون
اقسام تلك الجهة بالجملة الى اجسام مختلفة الانواع مثلا من جزء وجزء حتى كذلك يكون ترتيب الاجسام

المختلفة

المختلفة في النوع فمخالفة ابعاد البعد عن الجسم المحاط به تمايطرء عليه وبدل ذلك لكانت الاجسام يحصل في تلك
الاخالفة ويخرج منها ويكون محدد الجهة حاصلا قبلها فيعلم من هذا ان المحدد بالاحاطة يجب ان يكون جسما
واحدا لا بجزء اللهم الا بالاستدارة فاذا كان كذلك المحدد يكون في ضمنه جسما بالطبع الاول التي تاخذ نحوه من المركز
او التي تاخذ عنه نحو المركز واللواتي تعارضها ان نهايتها لا تختلف بالطبع فانها تنتهي الى اجسام واحدة بالنوع(?)
ولا يتحدد المراد فيها بحدود مختلفة يكون بعضها غاية قرب وبعضها غاية بعد نقول ان غاية القرب من الجسم
المحدد المطوف به بالحركة التي يجب ان يكون غاية قرب من كل جزء منه فانه يستحيل ان يكون لمحرك واحد على بعد
واحد كخط واحد وصول الى كل جزء من المقرب اليه واما غاية البعد فيجوز ان يكون غاية بعده من جميع الاجزاء
اذا حصل عند المركز واذا انتهى خط من المحيط الى المركز ثم علاه فان الطرف الذي يبتدئ منه هو في غاية القرب
والطرف الاخر الذي في غاية البعد غاية على المحيط وان كان لا يلي كله فقد علمنا انه ليس بشرط القرب من المحيط ان
يكون قريبا من كله بل من شيء منه وان كان غاية البعد من شيء اخر منه وذلك لانه لا يقرب من شيء منه غاية القرب
الا ضا(?) على غاية البعد من مقابله بالوضع ليس بالطبع فان اجزاء المستدير لا مقابلة لها الا بالعرض الوضع الا
فانها وان كانت من حيث المسافة غاية البعد فليس من حيث الطبع من حيث القرب البعد الذي في الطبع لغاية التبعد(?)
بل لا بعد هناك من هذه الجهة بل هناك الاتفاق من حيث انها طبيعة واحدة وجسم واحد فبهذا يعلم صورة الجهات
التي يتحرك اليها الاجسام الطبيعية انتهى كلام الشفا على نحو من التلخيص وقال المص في شرح الاشارات انما المحدد الاول
لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجسام مختلفة او متشابهة لان اختصاص كل جسم منها بان يكون في جهة من الاشياء
الداخلة فيه دون جهة يقتضي امتناع تاخر الجهة عن اجزائه المتقدمة عليه بل يلزم من ذلك تقدم الجهة على محددها
انتهى وهذا امر زايد على البيان المذكور لغرض منه ان ليس للمحدد اجزاء بالفعل بل اجزاؤه مفروضة بحسب هو ليس
في كلام الشيخ في الشفا على ما نقلنا واومى اليه في الاشارات حيث قال ويكون اي المحدد متشابه نسبته ووضع ما تفرض
له اجزاء فيكون مستديرا اشار اليه المص بقوله ذلك اورد صاحب المحاكمات عليه ان المحدد لا يحدد ساير الجهات
بل جهات الحركات الطبيعية فالوقوع في ساير الجهات لا يستلزم الخلف فانه لا يلزم الا تقدم الجهات على كون
تلك الاجزاء ذوي جهة الاعلى دون ان تلك الاجزاء وانه منقوض باجزائه المفروضة فان بعضها يلي المحدب فهو بعيد
عن المركز وبعضها يلي المقعر وهو اقرب اليه والجواب عن الاول ان جميع تلك الاجسام يكون واقعة في جهة الفوق
لان جميع تلك الجهات فوق ولا مخصص لكون واحد من الاجسام المتشابهة في واحد منها دون اخر وعن الثاني
انه لا معنى لتحديد الجسم جهة ولا تخصيص وقوعه ذا تلك الجهة وخلاف ذلك وعن الثالث انه لا اختصاص للاجزاء الفرضية بالجهات
الا بالعرض بخلاف الاجزاء الموجودة ومنها ان الافلاك كلها خالية عن الكيفيات الفعلية اي الحرارة والبرودة
مسببا لها لكون الفعل فيهما اظهر من الانفعال وذلك لان هاتين الكيفيتين توجبان لمحلهما ميلا صاعدا او هابطا
فيكون قابلا للحركة المستقيمة وهي ممتنعة على الفلك وكذا عن الكيفيات الانفعالية اي الرطوبة واليبوسة لكون الانفعال
فيهما اظهر من الفعل وذلك لانهما كيفيتان تقتضيان لمحلهما سهولة قبول الاشكال وعسره ولا يتصور ذلك القبول
سواء كان بيسر او بعسر الا بالحركة المستقيمة الممتنعة على الفلك كذا خالية عن لوازمها اي لوازم تلك الكيفيات
كالخفة والثقل والتخلخل والتكاثف لاستدعائها الحركة المستقيمة فان قلت اقتضاء تلك الكيفيات ولوازمها
لمقتضياتها المستلزمة للحركة المستقيمة فيما يلينا اعني في العناصر لا يستلزم اقتضاؤها لها في الافلاك لجواز

ان يكون

ان يكون مادة العناصر قابلة لتلك الآثار بخلاف مواد الافلاك سيما على مذهبهم من وجود المقتضى لحدوث القابل
لا يلزم وجود ما هو مقتضاها فلتلك كل مادة تقبل كيفية يجب ان تقبل مقتضاها و لا ذنها ايضا اذ ذلك هو معنى
القبول فلا معنى لقبول مادة الفلك الحرارة مثلا دون الخفة فليتدبر واعلم ان هذه الاحكام كلها الكونها مبنية
على امتناع الحركة المستقيمة الثابت من سبيل تحديد الجهة انما تجرى فى محدد الجهات فقط و له سبيل اخر فى اثبات
امتناع الحركة المستقيمة على الفلك وهو كونه مشتملا على مبدأ الميل المستدير و بيان ذلك الاشتمال من طريقين
احدهما من سبيل اللم و هو ان الفلك لكونه بسيطا ليس اجزاؤه اولى ببعض من اوضاعها هو عليه من الوضع والمحاذاة بعض م
من بعض فلا يكون شئ من ذلك واجبا لطباعها بل الانتقال عنه جائز بان يتبدل الوضع اى وضع على الاستدارة فقط
لطباعها ميل مستدير لوجوب وجود ميل فى كل قابل الحركة كما سيجئ فى مباحث الاعراض لكن هذا الطريق ايضا مختص
بالمحدد لان البساطة فى الفلك لا يثبت الا من امتناع الحركة المستقيمة و هو مستند اما الى التحديد اما الى وجود مبدأ
الميل المستدير لكن الثانى فيها يشتمل على المصادرة فبقى استناده الى التحديد و هو مختص بالمحدد و ثانيهما من سبيل
الان و هو وجود الحركة المستديرة فى الفلكيات المعلوم بالحس و الرصد فلا بد ان يكون فيها مبدأ ميل مستدير و الا لم
تقبل الحركة المستديرة لا بالطبع و ذلك لفرض عدم المبدأ فيها و لا بالقسر و ذلك لان ما لا ميل فيه بالطبع لا يقبل
ميلا قسريا و برهانه ما امتناع الخلاء و تقريره هنا انه لو امكن ان يقبل ما لا ميل فيه بالطبع ميلا قسريا فليتحرك
ما لقسر مسافة فى زمان وليتحرك فى تلك المسافة جسم فيه مبدأ ميل و معاوقة ما و ظاهر انه يتحركها فى زمان اطول
و ليكن جسم ثالث فيه مثله ميل و معاوقة اقل على نسبة زمانى ذى الميل الاول و عديم الميل فيكون فى مثل زمان
عديم الميل يتحرك مثل مسافته لان مع وحدة المحرك يكون نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة
فيكون الحركة مع المعاوق كهى لا معه و هو محال و مبنى ذلك كما عرفت على انه لا بد فى الحركة من معاوق اما داخلى و هو
مبدأ الميل الطباعى و اما خارجى هو قوام ما فى المسافة قال المص فى شرح الاشارات اما الذى من خارج انه هو
كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء و الماء بالرقة و الغلظ و اما الذى ليس من خارج فلانه هو لا يمكن ان يعاوق فى الحركة
الطبيعية لان ذات الشئ لا يمكن ان يقتضى شيئا و يقتضى ما يعوقه عن مقتضاه ذلك بل هو الذى يعاوق فى القسرية و هو
الطبيعة او النفس اللتان هما مبدأ الميل الطباعى فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعنى الخارجى و الداخلى
ارتفاع السرعة و البطؤ من الحركة و يلزم منه انتفاء الحركة هو لاجل ذلك استندت الحكماء باحوال ما بين الحركة
تارة على امتناع عدم معاوق خارجى فبينوا امتناع وجود الخلاء و تارة على وجوب وجود معاوق داخلى فاثبتوا
ميل طبيعى فى الاجسام التى يجوز ان يتحرك قسرا و هو مسئلتنا هذه انتهى و لم لم يمكن ما يتحرك بالاستدارة ذو خلل
لقوام ما فى المسافة فلا بد فيه من المعاوق الداخلى اعنى مبدأ الميل فحيث لم يكن كما فرض لا يمكن ان يتحرك والا
لزم المحال و اذا ثبت ان فى طبع الفلك ميلا مستديرا فيستحيل ان يكون فيه ميل مستقيم قال فى الاشارات الجسم
الذى فى طباعه ميل مستدير يستحيل ان يكون فى طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا يقتضى توجها
الى شئ و صرفا عنه و قال المص فى شرحه و برهانه ما مضى و هو ان الطبيعة الواحدة لا يقتضى امرين مختلفين و عبر
عنه ههنا بعبارة اخص بهذا الموضع و هو ان الطبيعة الواحدة لا تقتضى توجها الى شئ اى الحركة المستقيمة
و صرفا عنه اى المستديرة انتهى فان قيل لا نم المنافاة بين الميلين اذ ليست المستديرة صارفة عن جهة بل
هى غير مقتضية للتوجه اليها و لذلك لا يمتنع اجتماعهما فى جسم واحد يحصل باجتماعهما فيه حركة مركبة كالدحرجة فى

الكرة

في الكرة وكما في العجلة وايضا كرة النار متحركة على الاستدارة متابعة للفلك على ما قالوا مع ان فيهما مبدأ ميل مستقيم
وايضا فيما هو المشهور في التذكرة لحل بعض الاشكالات ان تتحرك الكواكب في دورة واحدة حول نقطة واحدة صعودا مرة
ونزولا اخرى مع ان فيه مبدأ ميل مستدير ولذلك تتحرك الكواكب على انفسها في مواضعها المركوزة فيها عند بعضهم
وهو الاصح قلنا اما منع اقتضاء المستديرة الصرف عن الجهة فمكابرة الا ترى انها تقتضي توجه بعض الاجزاء الى
جهة وصرف البعض الاخر بل ذلك البعض في النصف الاخر من الدورة عن تلك الجهة واما النقض فلانه ثم اجتماعهما من
من جهة واحدة بل احدهما بالذات والاخر بالعرض فان ميل الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم قد يقتضي الحركة عند
لا حصوله في مكانه وقد يقتضي السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضي جسم ميلا مستقيما عند الحصول ثمة
وميلا مستديرا عند الحالة الاخرى وذلك لان الطبيعة الواحدة انما لا تقتضي امرين باعتبار واحد اما باعتبارين
فقد يقتضي قلنا اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة شيء واحد يقتضيه الطبيعة الواحدة وذلك الشيء هو استدعاء حصول
المكان الطبيعي فقط فان كان غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصله وان كان حاصلا فهو بعينه
يستلزم سكونا ومعنى انه لا يستلزم حركة فهو اذن ليس شيء اخر غير ما اقتضته ولا اي ضد الحركة فان اقتضاء الحركة
انما كان لاجل كونها وسيلة الى الحصول في المكان الطبيعي وظاهر ان استدعاء الوسيلة انما هو لاجل ما هو وسيلة اليه
فهي مطلوبة بالعرض فالمطلوب بالذات عند الحركة والسكون كليهما شيء واحد غير مختلف البتة واما اقتضاء الحركة
المستديرة فهو امر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي وليس احدهما وسيلة الى الاخر اذ ليس في الامكنة مكان طبيعي
ولا في الاوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة بل المطلوب بالحركة المستديرة امر عقلي خارج عن جنس
المطلوب بالحركة المستقيمة ولذلك استدعاء هاتين الحركتين الى الطبيعة بخلاف الاخرى فاذن ليس مبدؤهما شيئا واحدا
وبالجملة فالحركة المستقيمة والمستديرة امران مختلفان بالذات فلا يمكن ان يقتضيهما الطبيعة الواحدة بالذات
واما استدعاء الحركة الى المكان الطبيعي والسكون عنده فهما امران متحدان بالذات وبالقصد الاول وان كانا
متغايرين لا بالذات فيجوز ان يقتضيهما الطبيعة الواحدة بالذات عند هذا التسهيل لا يبتنى على اثبات بساطة
الفلك وسائر ما يتوقف على بساطته لتوقفه على كون الطبيعة واحدة وهو المراد من البساطة فلا حاجة ولهذا السبيل
في تعميم الاحكام المذكورة وغيرها مما يدعون عمومها للافلاك ولذلك خصها الشيخ في الاشارات بالمحدد فقط
وقد بان بما تقدم ان المحدد للجهات الاصلية مفارقه لموضعه الطبيعي فلا ميل مستقيم فيه فهو مما وجوده عن صانعه بطريق الابداع
ليس مما يتكون عن جسم يتقدمه او يستند الى جسم يتكون عنه بل ان كان له كون وفساد فعن عدم والبتة ولهذا فانه
لا يخرق ولا يفنى ولا يتبدل ولا يستحيل استحالة تؤثر في الجوهر كتسخن الماء المؤدي الى فساده انتهى كلام الشيخ لكن المصنف ذكر
في شرح حال ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة لما توجد فيه الحركة المستديرة من السماويات وان لم يتعرض الشيخ لذلك
انتهى مع التنبيه ان تلك الاحكام مختصة بالمحدد وانما يمكن الحكم بها على غيره بضرب من الحدس لا غير ومنها ان الافلاك
كلها شفافة لا تحجب ما وراءها من الكواكب عن الابصار وهذا انما يتنقض على غير الاطلس والسبب الذي في ذلك خلوها
عن الكيفيات الموجبة لعدم الابصار مع ان الاطلس ايضا واعلم ان من احكام الافلاك ايضا انها اكرية الاشكال مستديرة
[illegible] المراد على ما مر من وجوه بكون المحدد بسيطا الا ان الاستدارة اخص من الاحاطة الا انها ايضا لازمة من
كونه محددا للجهات كما مر في كلام الاشارات من كون تشابه اجزائه المفروضة منشأ لهذا اي بعضها الى البعض وجميعها الى
المركز لانها ان اختلفت فصار بعض الاجزاء اقرب الى المركز من بعض لزم ان اختصاص القرب بجهة والبعد بغير تلك الجهة

وبعد

وبعد اختلاف جميع اجزاء المحدد على ما ذكره المصنف في شرحه لا يرد عليه الكرة بما حيثها المحدب المقعر من الاجزاء
كما مر لكونها فرضية محضة لا ثبات لها في الواقع بخلاف غير الكرى من البيضى والعدسى وغيرهما فان اجزاءها
وان كانت فرضية ايضا لاتصالها الا ان لمضلعا لكنها ليست فرضية محضة بل هناك امتيازات متحققة في نفس
الامر وان لم تفرضها فليتفطن هذا اثبات استدارة المحدد من سبيل التحديد بلا توسط البساطة واما بتوسطها
فهو اظهر لما ثبت من وجوب كون الشكل الطبيعي للبسيط كرة ونقل عن ارسطو على كروية المحدد انه لو كان مضلعا
لزم الخلاء عند خروج الزوايا عن احيازها وكذا لو كان بيضيا او عدسيا لاحتاج الى فراغ وموضع خال وان
الكرة لا يحتاج الى ذلك واعترض عليه بان البيضى اذا تحرك على قطره الاطول والعدسى على قطره الاقصر لم يلزم
الخلاء ونقل الشيخ عن بعض مفسرى كلامه اعتذارا عنه في ذلك وهو انه ينبغي ان يحمل كلامه الى احسن الوجوه من ان
الحركة الدورية في الكرة لا يقع فيها بوجه من الوجوه خلاء وقد يمكن ذلك في الشكل البيضى اذا تحرك على قطره الاقصر
والعدسى على قطره الاطول ورد عليه بانه يجوز ان تكون حركة الفلك لما كان بيضيا على غير قطره الاطول ممتنعا
وكذا على غير قطره الاقصر اذا كان عدسيا فلا يلزم الخلاء الا على فرض امر مستحيل ولا محذور فيه وعندى ان كلام
ارسطو لا غبار عليه اذ مراده ان المحدد لو كان غير كرى يحصل تمايز في سطحه المحدب لا محالة ومن ذلك تمايز في العدم
المحض بحسب الخارج بتعينه خلاء سواء كان تحرك المحدد اولا ويظهر ذلك ظهورا بينا من فرض تحركه على بعض الوجوه
سواء كان ممكنا او ممتنعا وليس غرضه ان تحقق الخلاء يتوقف على تحركه على بعض الوجوه ليرد ان ذلك الوجه من الحركة
لعله يمتنع فلا يلزم الخلاء الا على فرض ممتنع فليتدبر جدا ومن الاقناعيات على كروية الافلاك ان الشكل الكرى
افضل الاشكال فهو اليق بالجرم السماوى اما الاول فلانه اقدمها بالطبع حيث يتصف بالوحدة الطبيعية وغيره
بالكثرة العارضة من الزوايا والاضلاع والوحدة قبل الكثرة وما بالطبع اقدم مما بالقسر وايضا اثبات جميع الاشكال
المضلعة يتوقف على اثبات الشكل الكرى واثباته لا يتوقف على شيء منها كما يظهر لمن راجع كتب الهندسة وانها
بالذات لانه ذو مبدء محدود وهو المركز وغاية محدودة هي المحيط والابعاد بينهما محدودة فمتى زيد او نقص
منه لم يكن كرة بخلاف سائر الاشكال ولحوطها لما يحوم لانه يشتمل على كل شكل يكون قطره مساويا لقطره وليس
يشتمل عليه شيء مما يساويه المقدار ويدل على كروية الفلك من هذا الوجه قوله تعم وانا لموسعون واحكمها في القوام
لان القانون الهندسي يدل على ان ذوات الاضلاع الكثيرة تنحل الى ما هي ابسط منها اعنى المثلثات وهي الى مثلثات
اخرى وليس هذا ممتنعا في الكرة واصونها عن الآفات لان الجسم ذا الزاوية معرض لها بسبب عروضها الزوايا ولخلوها
عما يتاذى بها على نمط ومنه المصادم بخلاف الكرى ويدل على الكروية من هذا السبيل قوله تعم فارجع البصر هل ترى
من فطور واما الثاني فلان الجرم السماوى هو افضل الاجسام واكملها لا سيما فيجب ان يختص بما هو افضل الاشكال
واشرفها هذه المسئلة الثالثة في بيان عدد العناصر كما قال واما العناصر فاربعة كرة النار المحاطة بفلك
القمر بحيث يماس محدبها المقعر وكرة الهواء المحاطة بكرة النار وكرة الماء المحاطة بكرة الهواء وكرة الارض المحاط
اكثرها بالماء الكبسطة كما شيء وانما اطلق الكرة عليها لكون الكروية مقتضى طبايعها لكونها بسائط مع بقاء
كل واحدة منها على هيئة الاستدارة اعنى الاحاطة لما امكن وان خرجت عن الكروية الحقيقية اما النار فلاشتعال
الادخنة المرتفعة اليها قبل ان يصل اليها مقعرها يخرج بذلك عن الاستدارة الحقيقية وان كان محدبها باقيا
عليها واما كرة الهواء فمحدبها لما ذكرنا ومقعرها لتلال الارض ووهادها وامواج البحار وبذلك ظهر حرفج

كرة

الاول لسبب التدريج وعدم احاطته بالارض والثاني لسبب التبدل

كرة الماء والارض ايضا عن الكروية الحقيقية وقد يعطف كل من الثلثة الاخيرة على كرة النار ليكون اشارة الى خروج
كل منها عن الكروية الحقيقية بخلاف النار لكونها فوقية الى اخالة ما يصل اليها قلنا تامل واستغيد علة هامن زوايا
الكيفيات الفعلية والانفعالية معناه انهم وجدوا الاجسام العنصرية تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة
والمشمومة والمذوقة ولا تخلو عن جنسين من الكيفيات الملموسة هما جنس الحرارة والبرودة وجنس الرطوبة واليبوسة
والسبب في ذلك ان احساس الحواس الاربعة لهذه المحسوسات انما يكون بتوسط جسم ما كالهواء والماء ولا يمكن ان يتوسط
المتوسط بين نفسه وغيره فاذن كل واحدة من هذه الحواس لا بد لها المتوسط الذي يتوسط اليها بل يخليه خاليا عما
تدركه هي وهي لا يخلو عن الملموسة لانها لا يحتاج الى متوسط ولذلك سميت الملموسات اوايل المحسوسات ويخلو الجسم
عن تلك تشاعر بخلاف اللمس ثم وجدوا انها لا يخلو عن جنسين من الملموسة لا يخلو عن حرارة ويبوسة او عن حرارة
ورطوبة او عن برودة ورطوبة او عن برودة ويبوسة ولم يجدوا ما يشتمل على واحدة منها فقط ولا يمكن اجتماع
اكثر من اثنين منها فالجامع بين الحرارة واليبوسة ولم يوجد الا ما يشتمل على مرتبة معينة من كل منهما هو النار والجامع
بين الحرارة والرطوبة كذلك هو الهواء والجامع بين البرودة والرطوبة كذلك هو الماء وبين البرودة واليبوسة
كذلك هو الارض وهذا البيان كما ترى مبني على الوجدان واعتبار احوال الاجسام التي تلينا لا على ضبط الاحتمالات
العقلية فلا يرد انه يجوز ان يكون فيما غاب عنا عنصر خال عن الكيفيات الاربعة او مشتملة على واحدة منها فقط
فان قيل ان اردتم بهذه الكيفيات ما هي في نهاية الشدة لا يكون الهواء حارا رطبا لان حرارته ليست في الغاية وان
اردتم اعم من ذلك فلا شك ان مراتبها غير محصورة فان اثبتم لكل حد عنصرا لزم عدم الانحصار والا لزم الترجيح
بلا مرجح قلنا لم يستفد الحصر من نفس الكيفيات بل من ازدواجها فكل حرارة مزدوجة مع الرطوبة وهي ليست
الا مرتبة معينة هي حرارة الهواء وهكذا في غيره وقد يستفاد الحصر من نفس الكيفيات فيراد ما هو في الغاية كما
فعل الشيخ في الاشارات حيث قال فالبالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء والبالغ
في الميعان هو الهواء والبالغ في الجمودة هو الارض وانما فعل ذلك لان كان بيان الحصر بالازدواج هو المشهور
لان اثبات بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الاجسام لا يخلو عن ضعف كالحرارة للهواء واليبوسة للنار كما صرح به
الشفا وكان قد بنى الكلام في الاشارات على المشاهدة والوجدان وعلى الاحكام التي لا تدفع على التعمق في
البحث وقد حاذى في ذلك كلام الفارابي في عيون المسائل حيث قال الجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار و
الشديد البرودة بطبعه هو الماء والجاري هو الهواء والشديد الانعقاد هو الارض كذا ذكره المص في الشرح **المسئلة**
الرابعة في جواز انقلاب العناصر بعضها الى بعض بان يخلع كل واحد منها صورته ويلبس صورة عنصر آخر وذلك
على اشتراكها في المادة ويسمى خلع الصورة فسادا ولبسها كونا قال المص في شرح الاشارات تغيرات الاجسام
في صورها لا يقع في زمان لان الصور لا تشتد ولا تضعف بل يقع في آن ويسمى فسادا وكونا وتغيراتها في كيفياتها
يقع في زمان لانها تشتد وتضعف ويسمى استحالة والكون انما يقع بين جسمين يفسد احدهما ويتكون الآخر
ولما كانت العناصر اربعة وكان من الممكن ان يفرض هذا التغير بين كل واحد منها وكل واحد من الثلاثة الباقية
كانت انواع الكون والفساد اثني عشر حاصلة من ضرب الاربعة في الثلاثة لكن الواقع منها اولا هو ما يكون بين
عنصرين متجاورين لا على سبيل الطفرة فان الاطراف لا يتكون من الاطراف الا بعد تكونها اوساطا فالارض لا يتكون
الهواء من الارض الا بعد تكونه ماء ويكون ذلك التكون بالحقيقة تكونين والعناصر المتجاورة يقع بينها

ثلثة ازدواجات احدها بين النار والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض ويشتمل كل ازدواج
على نوعين منها كيفين من الكون والفساد فاذن الانواع الاولى ستة وهي بسائط واربعة من الباقية تركيب
من بسيطين وهي تكون الهواء من الارض وتكون الماء من النار وعكسا هما مركبان من ثلثة بسائط وهما تكون
الارض من النار وعكسه والى هذا اشار بقوله وكل منها ينقلب الى الملاصق والى المباين الى الغير الملاصق بوسط
واحد او وسايط متعددة اعني اثنين كما عرفت تفصيل ذلك واما بيان ذلك تفصيلا بالازدواج بين الهواء والماء
لان الكون والفساد بينهما اظهرها انقلاب الهواء ماء فاستشهد عليه بشيئين احدهما الندى الحادث على ظهر
الاناء اذا برد بالجمد فذلك الندى الذي يحدث هناك اما ان يكون من الهواء وهو المطلوب واما ان لا يكون منه
بل اما ان يجتمع من الهواء المطيف به على ما ذهب اليه منكرو الكون والفساد كالشيخ ابي البركات وغيره زعما منهم ان
في الهواء المطيف بالاناء اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وجذب حرارة الهواء اياها لم يمكن من نزولها
على الاناء فلما برد الاناء الذي يليه تلك الاجزاء فتكثفت وثقلت فنزلت واجتمعت على الاناء واما
ان يترشح مما في داخله والاول باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء خصوصا في الصيف
فان الاجزاء المائية ان كانت فيه فقد بعضها عنه جدا لفرط حرارة هوائه ولا يبقى مجاورة للاناء وعلى تقدير بقائها
هناك يلزم ان تقلل شيئا فشيئا اما بنفاد تلك الاجزاء اذا توالى حدوث الندى بعد تنحيته من الاناء مرة بعد اخرى فينقطع
حصوله على الاناء مع كون الاناء بحالة الاولى واما انتقاصها فيكون حصوله كل مرة انقص مما كان قبلها واما تراخي
زمنه حصوله فيكون بين كل حصولين زمان اطول مما بين حصولين قبلهما وذلك على تقدير ان يجتمع الاجزاء
التي تكون في الهواء الابعد من الاناء اليه مع ان ذلك بعيد جدا لان تلك الاجزاء الصغيرة مع جذب حرارة الهواء لا يمكن
من نزوحها كثير من الهواء ولكن الوجود يخالف جميع ذلك انا نرى حدوث الندى مرة بعد اخرى على وتيرة واحدة
بشرط ان ينحى من الاناء ما حدث عليه ويكون الاناء على حاله من التبرد فان قيل يجوز ان يلحق تلك الاجزاء مدد من
بخارات الارض فانها متحللة دائما فيجاور الاناء دائما وايضا يجوز ان يتحرك الابعد الى مكان الاقرب في زمان تحركه
الى الاناء فلا يلزم شيء من تلك الامور الثلثة وايضا ان كانت برودة الاناء مقتضية لغلظ الهواء اللطيف به
ثم لوجب ان يصير كذلك الهواء ماء ويسيل الى المخرج ويتصل به هواء اخر ويصير ايضا الى ان يجري الماء جريانا صالحا
واذا ليس كذلك فعلم انه حدث من اجزاء مائية قليلة المدد وايضا لوجب ان تركب الندى جميع سطح الاناء بلا فرجة لان
جميع جوانب البرودة والهواء متصل بجميعه مثل انصال القطرات بعضها ببعض وليس كذلك بل القطرات على سطح
الاناء قطرات صغار صلبة كحبات متفرقة وايضا برودة الاناء للهواء ليس باعظم من برودة الاراضي الجمدية اياه في
صميم الشتاء في المواضع التي يخفى الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا يعتد بنزول الثلج
يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر الثلج والمطر لكان يتبعه العظل الهواء
قلنا الجواب عن الاول انا نفرض ذلك في بيت وصندوق من رصاص وحديد مثلا مسدود الطرق والمنافذ
بحيث لا يمكن وصول المدد من بخارات الارض ولا حركة من خارج البيت والصندوق وعن الثاني ان جرم الاناء الشديد
لا يتكيف بالكيفيات الغريبة سريعا وعند التكيف يحفظ الكيفية بطيئا فاذا الح عليه القوة المكيفة اشتد تكيفه
بها ونما يشتد تكيف غيره ولذلك بما يوجد الاواني الرصاصية المشتملة على المايعات الحارة اسخن من تلك
المايعات فالندى المذكور لشدة برودة ينعقد الهواء المطيف به ماء وليس مكيفا بالكيفيات الغريبة يحيله المطل

اللطيف

المنبعث بظاهره عن البرودة الشديدة سريعا فلا يفسد الهواء ما دام على سطح الاناء اما اذا نحى عنه الهواء بسطح الاناء وانفصل
عاد الى فساده وعن الثالثة الاجرة ثانى في شرح الاشارات من ان ذلك ليس بقادح في غرضنا لانا لم ندع ان السبب في ذلك
اى برودة هو و لا انها على اى شرط ينبغي ان يكون ولا ان المانع ايها عن ذلك اى شيء هو واذا لم ندع حصر الاسباب
الموجبة للكون والفساد فلا يلزمنا النقض بعدم الكون والفساد عند حصول برودة ما فلعل ذلك لفقدان
شرط او وجود مانع وان لم نعلمها بالتفصيل هذا والثاني ايضا باطل لوجوه احدها ان الندى قد يوجد من جدران
يكون فيه ماء بل بسبب وجود الجمد الذي لم يتحلل بعد وثانيها ان ذلك يقتضي ان لا يوجد الندى الا في موضع الرشح لكنه
يوجد في غير ذلك الموضع ايضا وثالثها ان الماء اذا كان حارا اوجب ان يوجد الرشح ايضا بل ينبغي ان يكون اكثر لان الحار
الطف واقبل للرشح لرقة قوامه وليس كذلك لا استشهاد الثاني في السحاب المتولد في قلل الجبال دفعة من صحو الهواء
لا من انسياق السحاب الى ذلك الموضع من موضع اخر والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرها
وقد يشاهده اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا واما عكس ذلك اعني انقلاب الماء هواء فعند تحلل الاجرام بحيث
يتلطف بالكلية كما يشاهد عند غليان القدر واما الازدواج بين النار والهواء فاما انقلاب النار هواء فلان المشتعل
المرتفع فانها تضمحل في الهواء على ما يشاهد ولا يبقى لها حرارة محسوسة لذلك لا ترى و لا تعرف ما يقابلها واما عكسه اعني
انقلاب الهواء نارا فيكون بالحاح النفخ على الكير وسد الطرق التي يدخل منها الهواء الجديد كما يشاهد من يزاول ذلك واما
الازدواج بين الماء والارض فاما انقلاب الماء ارضا فعند انعقاد المياه الجارية التي تترسب بحيث تصير حجارة صلبة
في بعض الاجسام من تلك المياه في زمان قليل فليس يكون الحجر من تلك المياه بسبب ان فيها اجزاء ارضية انعقدت حجرا بعد
ما ذهب عنها الماء بالتبخر والنضوب والا لم يكن انعقاد ذلك الا في زمان معتد به مع نقاوة وكثرة من حجمها وقال
استادنا الحكيم الالهي قدس سره في شرح الهداية بل الحق ان ذلك لخاصية في بعض المواضع من الارض خلق الله فيها
قوة معدنية شديدة التاثير في التحجر اذا صار فيها المياه تحجرت وربما كانت في باطن الارض فظهرت بالزلازل ومن هذا
القبيل ما نقل من انقلاب بعض الناس حجرا وقد شوهد في بعض البلاد اشباح حجرية على هيئات اشخاص انسية من
رجال ونساء وولدان ولا يعوزها من التشكل والتخطيط والتخاصيص هيئة وشيء ويتعلق بالانسان على حال الات
مخصوصة واوضاع يغلب على الظن انها كانت قوالب انسية وما يتعلق بها فلا يبعد ظهور مثل هذه القوة على قوم
غضب الله عليهم انتهى واما عكسه اعني انقلاب الارض ماء فعند تحليل الاجساد الصلبة الحجرية مياها كما يتعاطى
ذلك اصحاب الحيل لطلب الاكسير ويكون ذلك بتصييرها املاحا اما بالاحراق او السحق مع ما يجري مجرى الاملاح
كالنوشادر ثم اذابتها بالماء كما يشاهد في الاجزاء الارضية الغير الكثيفة بعصير ملحا او يذوب بالماء وهذه هي الانقلابات
بغير وسط ومنها يعلم الانقلابات بوسط او وسائط واما ان الانقلاب بغير الوسط يختص بالمتجاورين كما قيل فكذا
على ما قيل يتولد الصاعقة من النار كما سيجئ في كلام الشيخ وما يأتي في الكتاب من ان النار فوقية على طالبة المركبات الى
نفسها المسئلة الخامسة في احكام كل واحد من العناصر فالنار حارة يابسة اما حرارتها فظاهرة لا يتسلمها واما يبوستها
فخفية واستدلوا عليها بوجوه الاول انها تفني الرطوبة عن الجسم المجاور لها وان كان بتحليل الاجزاء الرطبة اللطيفة
فانها انما تفعل ذلك بالمنافاة لا بالخاصية ولا منافاة بين الحرارة والرطوبة فيجب ان يكون ذلك ليبوستها الثاني انها
لو لم تكن يابسة لكانت رطبة فلم يجد عنصر بكيفية واحدة فقط ولو كانت رطبة لكانت استحالة الاجسام الرطبة
اليها اسرع من استحالة الاجسام اليابسة لان الاستحالة الى العنصر الموافق في الكيفية اسهل منها الى المخالف فيهما

ولس

وليس كذلك بل الامر بالعكس كما في الحطب الرطب واليابس وفيه ان عسر استحالة الرطب اليها لعل لبرودة المائية التي فيه ولهذا اذا كان الرطب حارا كالهواء يستحيل اليها سريعا والحطب الرطب اذا احمي يسرع اليه الاشتعال لا يقال اذا كان برودة الرطب يقتضي عسر استحالته فيبوسة اليابس يقتضي ايضا عسر استحالته فيلزم ان لا يكون الحطب اليابس اسرع اشتعالا الا انا نقول البرودة كيفية فعلية فلا يقوى قوتها اليبوسة التي هي كيفية انفعالية فتامل الثالث ما ذكره الشيخ في الاشارات من انها اذا احدث وفارقها سخونتها يتكون منها اجسام صلبة ارضية يقذف بها السحاب الصاعق قال المص في شرحه فيه نظر لانه قال ايضا في بعض المواضع انها يتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة عن الارض المحتبسة في السحاب والدخان هو المتحلل اليابس من الارض كما ان البخار هو المتحلل الرطب وهو اجزاء ارضية صغار اكتسبت حرارة فصاعدت لاجلها وخالطت الهواء وهذا اظهر فوائده وايده الفاضل الشارح بان الصواعق على ما حكى الشيخ تشبه الحديد تارة والنحاس تارة والحجر تارة فلو كانت مادتها النار لما اختلف هذا الاختلاف بل كانت مادتها الادخنة والابخرة الشبيهة بمواد هذه الاجسام في معادنها انتهى وقيل انها لطيفة لانها سهلة القبول للتشكل ورد عليه انه على تقدير تسليمه لعله لمخالطة الهواء ولا يدل على كون النار التي عند الفلك كذلك ولا يمكن ان يقال انه لو كان ايضا لعلها لمخالطة الهواء والا لكانت اقل حرارة وليس له ان نقول انها اسهل قبولا للتشكل من الهواء شفافة لا يمنع نفوذ الشعاع فيها والمراد النار البسيطة الصرفة وهي ما عند الفلك وانما حكموا بكون النار عند الفلك لما وجد من طلب هذه النار الموجودة عندنا وحركتها الى فوق مكان الهواء فحكموا من ذلك ان لها اصلا ومعدنا هناك وايضا دل على ذلك ما وجد وا من حدوث ذوات الاذناب ما يشبهها هناك وكونها شفافة ظاهر حيث لا يمنع نفوذ الشعاع ويكون ذلك لعدم الضوء واللون اصلا وتفسير الشفاف بما لا لون له ولا ضوء ليس بشيء على ما زعمه السيد الشريف مستندا بان الزجاج الملون شفاف حيث لم يمنع من نفوذ الشعاع فيه وذلك لان الزجاج الملون ليس بشفاف صرف بل بقدر ما فيه من لونه يمنع الشعاع لا محالة قال الشيخ في الاشارات اما علم ان استضاءة النار الثابتة لما ورائها انما يكون لها اذا علقت شيئا ارضيا ينفعل بالضوء عنها ولذلك اصول الشعل وحيث النار قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح اخر ثم قال ويبين من هذا ان النار البسيطة شفافة كالهواء وانما استحال اليها النار المركبة التي يكون منها الشهب استحالة تامة ثم تشف فظن انها طفئت ولعل ذلك اسبابا لمقولها اجيانا عندنا كما اذا القينا شجرة في تنور مسعر صار النار فيه شفافة لقوتها فان الشجرة تشتعل ثم تنطفي متحركة بالتبعية اي بتبعية الفلك بدليل حركة ذوات الاذناب الحادثة بقرب كرة الاثير حركة طولية موافقة للحركة اليومية وقد شاهدنا لها مع الحركة الخاصة بها سواء كانت طولية او عرضية لكنها مستقيمة انما حكموا بكون حركة كرة الاثير هذه الحركة المستديرة بتبعية الفلك لما فيها من مبدأ ميل مستقيم كما نشاهد من النار الموجودة عندنا فلا يجامعه مبدأ ميل مستدير كما مر لها طبقة واحدة هي النار الصرفة البسيطة اعني الغير المخلوطة مع غيرها وما يخالط منها مع الهواء عدده في طبقات الهواء وقوله على الحالة المركبة اليها عطف على قوله لها طبقة واحدة وفي بعض النسخ وقوة على الحالة المركبة اليها وح يكون عطفا على قوله طبقة واحدة وما يقال من حديث سمندر لو صح فلعله لبطوء الانفعال كما في كثير من الجواهر المعدنية او لخاصية فيه فلا ينافي كلية الحكم والهواء حار الا ان الماء بالتسخين والتلطيف يصير هواء وما يحس فيه من البرودة انما هو لمجاورة الارض والماء والمخالطة مع الابخرة رطب بشهادة الحس شفاف وهو طبقة اربع طبقات الاولى هي المخلوطة بالنار

يعني ان الله رفد سوهم كونها ر اذا فسرت الرطوبة بالتقيضي سهولة قبول ان تشكل واما اذا اذا فسرت بالعصر سهولة من الهواء الدلنقاق فلا يتوهم ذلك فيها دل على الرما الحسن

الشعاع كيفية تقتضي ظهور كل جسم اي رؤيته الاول هو شعاع النير والثاني هو شعاع البصرة

وقد يشتعل منها الادخنة الغليظة التي ترتفع ويتكون منها الكواكب ذوات الاذناب وما يشبهها من النيازك والاعمدة
وجزؤها الثانية الهواء الصرف من الحرارة ويضمحل فيها الادخنة اللطيفة ويحصل منها الشهب الثالثة الهواء
البارد بما يخالطه من الابخرة الباقية على برودتها لعدم وصول اثر الشعاع المنعكس من وجه الارض اليها الرابعة
الهواء الكثيف المجاور للارض والماء الغير الباقي على صرافته ببرودته المكتسبة لمكان الاشعة المنعكسة والماء بارد
رطب بشهادة الحس شفاف يتبعه دون شفيف الهواء ولذلك يرى محيط بثلثة ارباع الارض نظرا الى ما فات
كلا من العناصر على هيئة الاستدارة محيط بعضها ببعض فالارض كرة مصمتة وقد احاط الماء بها من ثلثة ارباعها
لان الماء على هيئة كرة مجوفة غير تامة قد قطع بعض جوانبها وملا منه من الارض فمجموع الماء والارض معا بمنزلة
كرة واحدة تامة الهيئة له طبقة واحدة هي البحر المحيط بالارض ولم يبق على صرافته لنفوذ اثار الاشعة فيه واختلاطه
بالاجزاء الارضية وليس لها ما يميز بين ابعاضه بحيث يختلف في بعض الاحكام اختلافا يعتد به والارض باردة
لانها اذا خليت وطبيعتها ولم يفرض معها ما يبردها بالقسر او يسخنها كذلك بل ولو فرض ما يسخنها سخونا قليلا
ظهر عنها برد محسوس ولذلك لو وضع حجر محموم في هواء طلق او قليل الحرارة جدا ومضى عليه زمان ما يحس منه
البرد ولا تحس بما من باطننا شيء فاندفع ما قيل من انه لا دليل لهم على ذلك والتجربة لا تفيد ذلك اذ لا تم خلو
الارض في زمان من الازمنة عما يبردها وفرض الخلو لا يفيد فقد يقال ايضا كما انها ليست لم يبردها اذ لا وجه
لان تكون يبوستها على ما توهم والا لكانت النار كثيفة ثابتة بشهادة الحس ساكنة في الوسط اما كونها بحيث ينطبق
مركز حجمها على مركز العالم فلانها لو لم يكن كذلك لكان مائلا اما الى الحد الخاص بين المشرق والمغرب واما الى الحد بين
الراس والقدم واما الى الحد بين الشمال والجنوب واما الى غير هذه الجهات فعلى الاول يلزم ان لا يكون زمان ارتفاع
الكواكب وانخفاضها مدة ظهورها متساويين لان دائرة نصف النهار المارة بسمتي الراس والقدم المتنزل من منزلة
الارتفاع والانخفاض لا يمكن ان يمر حينئذ بقطبي العالم فلا ينصف المدارات بل يقسمها قسمين مختلفين اعظمهما
ما يلي جهة الشرق ان كان ميل الارض الى جهة المغرب وبالعكس ان كان بالعكس وعلى الثاني يلزم ان لا يكون دائرة الافق
التي قطباها سمتا الراس والقدم مارة بمركز الارض مارة بمركز العالم فلا يكون عظيمة فلا ينصف الفلك بل يقسمه
قسمين مختلفين اعظمهما ما يلي سمت الراس ان كان ميل الارض الى سمت القدم وبالعكس ان كان بالعكس وعلى الثالث
يلزم ان لا يتطابق ظلا الشمس في طلوعها وغروبها في يوم واحد عند كونها على معدل النهار بل يتقاطع الظلان
على زاوية المقياس وعلى الرابع يلزم مع ما ذكر امكان انخساف القمر في غير مقاطراته الحقيقية للشمس واللوازم باسرها
باطلة كما يظهر لمن يعتبر الامور المذكورة فمركز حجم الارض هو مركز العالم واما انها مع كونها في الوسط ساكنة فيه
وليست متحركة حركة وضعية من المغرب الى المشرق لا بسبب حركة الفلك التي عمهم استنادها الى الكواكب حركة مختلفة
في زمان واحد لانكشاف تخليتها بالعرض ولا يمكنهم استناد الحركة الطبيعية الى الارض لتعددها واختلافها فاستند
الحركة السريعة اليومية الى الارض فلعلها اذا تحركت كذلك يتوهم الكواكب ساكنة في افلاكها او متحركة بحركة ابطأ منها
ظهر لنا منها كل ساعة من جانب المشرق ما يكون محجوبا عنا بحدبة الارض واحتجب منا في جانب المغرب ما يكون ظاهرا
لنا هناك فلانها لو تحركت كذلك لكانت حركة مستديرة لزم ان يكون فيها ميل مستدير مع كونها ذات ميل مستقيم
وهو ممتنع لامتناع ذلك واما ما قيل من ان ذلك يوجب ان لا يقع المرمي في الهواء على موضعه الاول بل ان يقع في الجانب
الغربي منه او يوجب ان يكون حركة ما انفصل منها كالسهم والطائر الى جهة حركتها ابطا والى خلافها اسرع فمدفوع بان

كما زعم بعض الاوائل ان شروق الكواكب وافولها بسبب حركة الارض حركة وضعية

يكون

يجوز ان يكون الهواء المتصل بالارض مع ما فيه متابعا لها كما يتابع الاثير الفلك فلا يلزم شيء من ذلك كذا قال
المحشي في التذكرة شفاهة اي ما وجد بسيطا منها وهو ما يلي المركز وحكى بعضهم انه قد حفر له قناة فخرج من البئر ريح
يحس بثقله وصلابته من غير ان يحس بالبصر فلا يرد ما توهمه الشيخ من ان الحكم بتشفف الارض ينافي وقوع
الانخسافات اذ لو كان ينفذ شعاع الشمس في الارض فاي شيء يحجبه عن القمر وحكم الحاجي المتابعة من قبيل طعنا
القائل لها ان طبقات الاولى الارض الصرفة المحيطة بالمركز الثانية الطبقة الطينية وهي المجاورة للماء الثالثة
الطبقة المنكشفة من الماء وهي التي تحتبس فيها الابخرة والادخنة ويتولد منها المعادن والنباتات والحيوانات
وتنقسم الى البراري والجبال وهي المعروفة بالربع المسكون المنقسم الى الاقاليم السبعة واما السبب في انكشافها فقيل
قيل هو انجذاب الماء الى ناحية الجنوب لغلبة الحرارة فيها بسبب قرب الشمس لكون حضيض الشمس في البروج الجنوبية
وكونها في القرب اشد شعاعا من كونها في البعد وكون الحرارة اللازمة من الشعاع الاشد الاقوى لا محالة وشان
الحرارة جذب الرطوبات وعلى هذا يمكن ان ينتقل العمارة من الشمال الى الجنوب ثم من الجنوب الى الشمال وهكذا
بسبب انتقال الاوج من احدهما الى الآخر ويكون العمارة دائما حيث اوج الشمس لئلا يجتمع في الصيف قرب الشمس
من سمت الرأس وقربها من الارض فيبلغ الحرارة الى حد الاحراق ولا البعدان في الشتاء فيبلغ البرد الى حد
النكاية والتفجيج وقيل بسبب كثرة الوهاد والاغوار في ناحية الشمال باتفاق من الاسباب الخارجية فتنحدر المياه
اليها بالطبع ويبقى المواضع المرتفعة مكشوفة وقيل انه بسبب تعلق عناية الالهية لضرورة تنفس الانسان
وغيره من الحيوانات ومادة لما يحتاج اليه من المعادن والنباتات واما انقسامها الى الاقاليم فبيانه انه لما لم يكن على خط
الاستواء وهو عبارة عن الدائرة الحادثة في سطح الارض بتوهم قطع معدل النهار لها على منطقة الحركة اليومية اياها
ولا على ما يدانيه شمالا وجنوبا عمارة يعتد بها لفرط الحرارة ولم يكن حول القطبين عمارة اصلا لفرط البرودة ووقع
معظم العمارة في الربع المسكون فيما يجاوز عشر درجات في العرض عن خط الاستواء الى ان يبلغ العرض قريبا
من ستين قسموا هذا القدر سبعة اقسام في العرض حسب ما ظهر من تفاوت تشابه الاحوال في الحر والبرد كاعتبارها
في الطول الامتداد من المشرق الى المغرب في العرض تفاضل نصف ساعة في مقادير النهار الاطول يعني نهار كون
الشمس في الانقلاب الصيفي فكل واحد من الاقاليم محصور بين نصفي مدارين موازيين لخط الاستواء يسمى بابتداء
الدفوف ولا محالة يكون احد طرفيه وهو الشمالي اصغر وسطه الاقليم الاول حيث العرض اثنا عشر درجة وثلثا
درجة والثاني حيث العرض عشرون وربع وخمس والثالث حيث العرض سبع وعشرون ونصف والرابع حيث العرض
ثلث وثلثون ونصف وثمن والخامس حيث العرض تسع وعشرون [ثلثون الا] والسادس حيث العرض ثلث واربعون وربع وثمن
والسابع حيث العرض سبع واربعون وخمس وآخره حيث العرض خمسون وثلث ومنهم من جعل مبدأ الاول خط
الاستواء وآخر السابع منتهى العمارة **المسألة السادسة** في تركيب المركبات من هذه الاربعة وبيان حصول
المزاج منها ولهذه الاربعة اعتبارات منها انها اصول الكون والفساد لما مر من انقلاب بعضها الى بعض ومنها
انها اركان العالم اذ يتقوم بها نظام العالم الجسماني ومنها انها يتحلل اليها المركبات وبهذا الاعتبار يسمى عناصر ومنها
انها يتركب منها المركبات وبهذا الاعتبار يسمى اسطقسات على ما قال واما المركبات فهذه الاربعة اسطقساتها
وانما علموا ذلك من ان المركبات اذا حللت بالقرع والانبيق ظهر منها اجزاء ارضية ومائية وهوائية بخارية فهذه
ثلثة ولا بد من نار الطبخ وهي الرابعة واما وجود النار فيها فمحسوس وما قيل من ان النار لا يمكن وجودها في المركب

[illegible]

اذا اختلاطها بالاجزاء الارضية المائية سبب في تطفئتها فاجيب عنه بان حافظ التركيب يحفظها عن الانطفاء ومن
كون تحليل المركبات الى هذه الاربعة يظهر كون تركيبها منها وهي اي المركبات يعني بحسب الاشخاص حادثة عن
تفاعل بعضها في بعض لكونه مسبوقا بحركة واجتماع واما حدوث المركبات بحسب الانواع فيثبت باثبات حدوث الا
كلها ثم اشار الى كيفية التفاعل وبيان ذلك ان في كل عنصر مادة وصورة وكيفية والفاعل لا يمكن ان يكون هي
المادة لانها منفعلة محضة كما مر ولا ان يكون المنفعل هي الصورة لان شانها الفعل والتاثير لا القبول والانفعال
فبقي ان يكون الفاعل اما الصورة او الكيفية والمنفعل اما المادة او الكيفية لكن لا فرق بين فعل الصورة والكيفية
ههنا لان فعل الصورة في غير مادتها لا يكون الا بتوسط الكيفية وهذا معنى قوله منفعل الكيفية اي لا بد من
فعل الكيفية واذا كان فعل الكيفية مما لا بد منه فالمنفعل لا يمكن ان يكون هو الكيفية نفسها لان الفعلين ح ان
كانا معا يلزم اجتماع الفاعلين فيلزم اجتماع الفعل والانفعال من جهة واحدة وان كانا على الترتيب يلزم ان يعود
المنفعل المغلوب فاعلا غالبا فتعين ان يكون المنفعل هو المادة لكن معنى انفعال المادة ههنا هو استحالتها
في كيفيتها وهذا معنى قوله في المادة فتنكسر صرافة كيفيتها فان قلت ما ذكره ههنا مخالف لما قال في شرح الاشارات
من ان العناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن ان يفعل كل واحد منها في الاخر من حيث ينفعل عن ذلك الاخر لان
الفعل ان كان متقدما على الانفعال صار الغالب مغلوبا عن مغلوبه وان كان متاخرا صار المغلوب غالبا على
غالبه وان حصلا معا كان الشيء الواحد غالبا ومغلوبا معا عن شيء واحد وكلها محال فاذن يفعل كل واحد منها
بصورته وينفعل في كيفيته ولا يمكن العكس لان الانفعال في الصورة يقتضي الانفعال في الكيفية الصادرة عنها اذ
المعلول تابع لعلتها ولا ينعكس بل انما تكسر الصورة تكسر الكيفيات انتهى فجعل هناك الفاعل هو الصورة و
المنفعل هو الكيفية وههنا الفاعل هو الكيفية والمنفعل هو المادة على انه يلزم ههنا امر اخر وهو انه جعل
المنفعل هو المادة في كيفيتها ولا فرق بين انفعال[1] المادة في الكيفية فيلزم كون الكيفية فاعلة ومنفعلة قلت اما
المخالفة فيندفع بما ذكرنا من انه لا فرق بين فاعلية الصورة وفاعلية الكيفية قلت اما المحال فيندفع بما
لكون فعل الصورة في غير مادتها بتوسط الكيفية وكذا لا فرق بين انفعال المادة وانفعال الكيفية وقد صرح ايضا
بذلك في شرح الاشارات حيث قال وههنا بحث ثم انكم حكمتم فيما مر ان الصورة انما تفعل في سائر المواد بتوسط الكيفيات
الفعلية وههنا جعلتم الصور فاعلة والكيفيات منفعلة فقد ناقضتم كلامكم بوجهين احدهما انكم جعلتم الصور
فاعلة والثاني جعلتم الكيفيات الفعلية منفعلة والجواب انا لم نجعل الكيفيات نفسها منفعلة بل المنفعل هي
المادة ولكن انفعالها هو استحالتها في تلك الكيفيات ثم لم نجعل الصور فاعلة في غير موادها الا بتلك الكيفيات
انتهى وهذا اعني توجيه ما ذكره ههنا بما يطابق ما ذكره في شرح الاشارات وهو مذهب الحكماء وان كان خلاف
الظ فان كان ظ كلامه ههنا انه اختار مذهب الاطباء من كون التفاعل بين الكيفيات لعدم قولهم بالصور النوعية
كما صرح به في شرح المقاصد الا انه مما لا بد منه كما ستعلم واما الاخر فلا منافاة بين كون الكيفية فاعلة من جهة الصورة
ومنفعلة من جهة المادة فهذا هو مآل كلام المص في الكتابين وهذا هو المنسوب الى بعضهم من ان المحيص ههنا بالتزام ان
جواز كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة من جهتين غالبة من جهة الصورة الفاعلة ومغلوبة من جهة المادة المنفعلة
فان قلت الصورة انما تفعل بكيفيتها فهي لم تفعل ما لم يكن كيفيتها غالبة فلو توقف كون الكيفية غالبة على كون
الصورة فاعلة لزم الدور قلت انا نفهم انكسار الكيفية ومغلوبيتها عبارة عن انعدام تلك الكيفية وحدوث كيفية في

[1] المادة

في المادة اضعف منها فلا يتصور كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة من جهة واحدة ثم ان فاعلية الصورة في غيرها
يتوقف على فاعلية الكيفية بل يتوقف على وجود الكيفية لتعد مادة الغير لقبول فعلها فكل من الكيفيتين تعد مادة
الاخرى في زمان واحد فان تم الاستعداد ان يتعدم الكيفيتان ويتكيف المادتان بكيفيتين اخريين فالفاعلية الحقيقية
انما هي للصورة والمغلوبية للمادة والاعداد ثم الانعدام للكيفية على ما هو شان المعد فالفعل المنسوب الى الكيفية لاجل
الاعداد فظهر انه لا مخلص عن ورود اشكال اجتماع الفعل والانفعال او صيرورة المغلوب غالبا الا بالقول بفاعلية
الصورة وح يمكن ان يكون كل من الشقين في الاشكال اعني كون الفاعل معادا بعينه او غيره كونهما على الترتيب بقوله
بعينه لانه اشتمال تصيره المغلوب غالبا في الاعداد انما ذلك فيما هو فاعل على الحقيقة فيجوز ان يتكسر الكيفية الاولى
بغير معدة لانكسار الكيفية المعدة التي كانت معدة لانكسار الاولى وسيجيء ذلك في كلام الشيخ في ابطال مذهب الخليط
ويمكن ان يكون هذا مراد من اختلف في دفع الاشكال ان الكاسر هو اصل الكيفية والمنكسر سورة الكيفية اعني ان يكون مراده
هو الاعداد لا الفاعلية الحقيقية ينبغي ان يحقق هذا المقام الذي هو من مزال الاقدام واما ما قيل من انه
للبسيط فلا يلزم هاهنا لان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انكسرت الحرارة والبرودة وحصل هناك كيفية متوسطة
بينهما وليس هناك صورة مسخنة فتعين ان يكون الفاعل هو الكيفية فجوابه على ما في شرح المقاصد هو ان الصورة
المسخنة هاهنا المائية بتوسط الحرارة القاسرة فان من قواعدهم ان صورة كل عنصر تفعل في مادته بالذات وفي غيرها
بتوسط الكيفية سواء كانت ذاتية او عرضية ثم انهم اعتبروا في هذا التفاعل تصغر اجزاء العناصر ثم تماسها كما اشرنا
اليه لا لان تاثير الجسم لا يمكن بدون التماس كما ذهب اليه بعضهم اذ التماس ليس بشرط في تاثير الاجسام كما في تسخين الشمس
الارض وجذب المغناطيس الحديد بل لان التفاعل لحصول الامتزاج لا يكون الا بطريق المماسة ولذلك كلما كان
التصغر اكثر كان الامتزاج اشد لكون التماس اتم هذا واعتبروا ان يكون هذا التفاعل الذي هو سبب المزاج من
العناصر الاربعة لان كلا منها قابلة لا يتم بدونها امر الكيفية المتوسطة المتشابهة المسماة بالمزاج على ما قال ويحصل
كيفية متشابهة في الكل متوسطة هو المزاج وهذا لا نرى للمركب من الماء والتراب يترتب عليه آثار الامزجة وهذا اشارة
الى تعريف المزاج انما اعتبروا فيه التشابه والمراد منه ان يكون الحاصل في كل جزء من الاجزاء المركبة او البسيطة للمركب
مماثل الحاصل في الجزء الآخر ويساويه في الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالمحل حتى ان الجزء الناري كالجزء المائي في الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائي والارضي لكون هذا المعنى معتبرا في حقيقة المزاج اذ لو اختلفت الكيفيات
في اجزاء الممتزج حقيقة وكان التشابه في الحس لشدة امتزاج الكيفيات العنصرية الباقية على حالها لما كان هناك
فعل وانفعال ولم يتحقق كيفية وحدانية بها يستعد الممتزج لفيضان صورة من الصور التركيبية التي قد مرت الاشارة
اليها واما اعتبار التوسط فيه والمراد منه ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلها بمعنى ان يستحر بالقياس
الى الجزء البارد ويستبرد بالقياس الى الجزء الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة فللاحتراز عن توابع المزاج كالالوان والطعوم
والروائح والمراد هو توسط ما كما صرح به الشيخ في الاشارات وقال الم في شرحه اي اذا كان الحار مثلا عشرة اجزاء والبارد
خمسة كانت الكيفية المتوسطة اقرب الى الحرارة منها الى البرودة على نسبة الثلث الى الثلثين فلا يكون الكيفية متوسطة
على الاطلاق وان لم يتوسطا تاما فهذا مع حفظ صور البسائط اشارة الى رد مذهب جماعة نقل الشيخ حيث قال في
طبيعيات الشفا لكن قوما من المتحذلقين قريب زماننا مذهبا غريبا عجيبا وقالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها
عن بعض تادى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة وتلبس صورة واحدة فيصير لها

واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ذات الجنبة وبين انا الممتزج يستعد بذلك لقبول الصورة
النوعية التي للمركبات ومنهم من جعل تلك الصورة صورة اخرى صورة من النوعيات ثم رد هذا المذهب بوجوه
الاول قوله لو كان هذا الرأي حقا لكان المركب اذا تسلط عليه النار وفعلت فيه فعلا متشابها فلم يكن القرع و
الانبيق يميزه الى شيء قاطر متبخر لا يثبت على النار البتة والى شيء ارضي لا يقطر البتة فاما ان كان كل جزء منه كالآخر
تساوى الاستعداد في جميعه او ان اختلف فيعني ان يكون اختلافه بالاشد والاضعف حتى كان بعض الاجزاء اشد
استعدادا وبعضها ابطأ استعدادا وقع للنفاذ كان يكون ذلك فيها وهي متلبسة صورة واحدة لا تمايز بينها بل لا
بد من تمايز وذلك التمايز لا يخ اما ان يكون بامور عرضية او صورة جوهرية فان كانت امورا عرضية فاما ان يكون
من الاعراض التي يلزم طبيعة الشيء او من الاعراض الواردة من خارج فان كانت من الاعراض التي يلزم طبيعة الشيء
فالطبائع التي يلزم منها اعراض مختلفة مختلفة وان كانت من اعراض وردت عليها من خارج فاما ان يكون الاجزاء الارضية
مثلا يقتضي في جوهره لذلك ان يكون لها عند الامتزاج خاصية استعداد الى ولذلك او خاصية استعداد لحفظ ذلك
ليبرد لذلك تميزها وذلك الاستعداد اما ان يكون امرا جوهريا متميزا بالجوهر فيكون البسائط متميزة في المركب
بجواهرها او امرا عرضيا فيعود الكلام من راس واما ان لا يكون الاجزاء الارضية مثلا يقتضي في كل مركب مثل ذلك
التركيب لان يكون اذا امتزج لحقها من خارج بل ذلك قد يقع في بعضها اتفاقا ولو كان كذلك لكان ذلك لا
ولم يكن كل مثل ذلك التركيب موجبة لاختلاف ذلك التميز وكان يمكن ان يوجد من اللحم لحم في موضع يقطر كله و
يرسبه او يرسب كله ولا يقطر وكذلك كان يجب ان لا يكون الطبيعي مقتضيا للحيوانات والنباتات ابقاء مادة وابقاء
مادة اخرى ابقاء المتحلل الرطب وابقاء اليابس والوجه الثاني قوله ثم لننظر ان هذه العناصر اذا اجتمعت فالذي
يبطل صورها الجوهرية لا يخ اما ان نظن ان النار مثلا يبطل صورة الارض او شيء خارج عنها يكون ذلك الشيء
شانه ان يبطل صورها اذا اجتمعت فان كانت النار تبطل صورة الارض فاما ان يكون مبطلة لصورة الارض ونارية
موجودة او مبطلة وصورتها معدومة فان بطلت والنارية معدومة فيكون ابطالها للصورة الارضية مع عدم النار
او مع عدم النارية وعدم نارية في هذا الموضع ايضا انما هو بسبب الارض والكلام في ذلك هو الكلام بعينه واما
يكون شيء اخر خارج هو الذي يبطل صورة كل واحد منها اذا اجتمعت فان كان يحتاج في ابطال الصورة النارية مثلا
واعطاء الصورة الاخرى الى الارض والارض موجودة او الارض معدومة ثم فقد دخلت الارض في هذه المعونة
وعاد الكلام من راس وان كان لا يحتاج فلا حاجة الى المزاج في سلب الصورة النارية واعطاء الصورة الاخرى
بل البسيط يجوز ان يكون عند الكائنات بلا امتزاج ثم قال فاما الاستحالة فلا يلزم منها مثل هذا القول فان النار
مثلا اذا كانت علة لتسخين مادة الارض كانت علة وهي نار بالفعل فيكون فاعلة بحيث ومنفعلة بمادته ويكون
الطبيعة عندما تنفعل المادة موجودة والمادة عندما ينفعل موجودة فلا يعرض فيها هذا الشك انتهى كلام الشفا
وهذا ما وجدناه الشفا ثم انه اشار في الاشارات الى هذا المذهب ورده بقوله واذا امتزجت لم تفسد قواها والا
فلا مزاج فنقل الامام في شرحه المذهب المذكور الى الشفا ولم يلتفت الى الجواب المذكور فيه بل فسر قول
الاشارات ان هذا الامتزاج ليس بامتزاج بل هو فساد وكون لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات وامتناع تلاقيها
ثم اعترض عليه بانه لم لا يجوز ان هذا القائل ان الموجود في جميع الامتزاجات جميع [illegible] المستهلكة المستقر
المركبات كون صورة الصور الممتزجات [illegible] الكيفيات [illegible] ذكرتم [illegible]

في كل مثل ذلك التركيب ان يكون اذا امتزجت بعضها من خارج واما مثل ذلك العارض ولا يقتضي فان كانت يقتضي

ويسمى [illegible] موجودة منها وانا [illegible] ابقى [illegible] من الارض بالفعل

مراد الشيخ ليس ذلك بل مراده هو الاشارة الى الجواب الثالث من الجوابين اللذين نقلناهما من الشفا اعني قوله وان كان
لا يحتاج فلا حاجة الى المزاج في سلب الصورة النارية واعطاء الصورة الاخرى بل البسيط يجوز ان يكون عنه
الكائنات بلا مزاج فان هذا هو مناط الجواب الثالث اي فلا حاجة الى امتزاج بين العناصر فلينهدم ثم قال في الشفا
لكن من الامور المشكلة التي بالحري ان يورد شكا يؤيد هذا المذهب المحدث هو انه ان كان الممتزج لا يتغير جواهر
بسائطه وانما يتغير كمالاتها فيكون النار موجودة فيه ولكنها مبردة قليلا والماء موجودا ولكنه مسخن قليلا ثم
يستفيد بالمزاج صورا زائدة على صور البسائط وتكون تلك الصور ليست من الصور التي لا تنوع في الكل من الصور
الاجتماعية مثل صور التأليف كالاشكال والاعداد فان المغناطيسية والحيوانية مثلا ليست من الصور التي تكون من هيئة
اجتماع آحاد حتى تكون للجملة ولا للواحد من آحاد الجملة بل هي سارية في كل جزء فالجزء الموجود من الاسطقسات في المركب
وهو نار مستحيلة ولم تفسد فقد اكتسبت صورة الحيوانية فيكون من شأن النار في نفسها اذا عرض لها نوع من الاستحالة
ان يصير حيوانا وكذا كل واحد من البسائط ولا يمنعها عن ذلك صورتها فيكون من شأن البسائط ان يقبل صورة هذه
الانواع وان لم تتركب فنقول ليس اعتراض هذه الشبهة على احد المذهبين اولى من اعتراضها على المذهب الآخر فان
هذا المذهب ايضا يرى ان اجتماع العناصر وحصول الفعل والانفعال شرط في ان يخلع صورها وتلبس الصورة
التركيبية ولولا ذلك لما كان لتركيبها فائدة فيجب من ذلك ان تلك الاستحالة اذا عرضت للمفرد منها قبل المفرد وحده
تلك الصورة فان كان لا يقبلها لان تلك الاستحالة لا يحصل فيها الا ان يتصغر اجزاؤها ويتجاور فاعلة ومنفعلة
على اوضاع مخصوصة وان يكون تلك الصورة مستحيلة ان يستحفظ الا بتلك المجاورة وان الصورة لا تحل مادة
لا يستحفظها او غير هذا من العلل فهو جواب مشترك للطائفتين انتهى ملخصا وقد سبق في مباحث المكان الطبيعي
ما يتعلق بهذا الكلام واعلم ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة وهو خلاف القول بالكمون فان
الاجزاء النارية المخالطة للمركبات لا تهبط عن الاثير بل تكون هناك وكان في المتقدمين من ينكرهما معا كانكساغورس
واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة
لا يوجد منها شيء صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية وانما يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض
لها عند ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر للحس بعد ما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث
بل على انه برز ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا غائبا بعد ما كان غالبا وظاهرا وبازائهم قوم زعموا ان الكائن
ليس على سبيل بروز بل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار
وهذان المذهبان متغايران فانهما اشتركا في ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن الحار نار خالطه ويفترقان في ان احدهما
يرى ان النار برزت من داخل الماء والاخرى يرى انها وردت عليه من خارجه وانما دعاهم على ذلك الحكم بامتناع
كون شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا آخر كذا في شرح الاشارات مطابقا لما في الشفا ثم قال في الشفا فالسبب في غلطهم
هو ظنهم انه اذا كان مسلما ان الشيء لا يكون من لا شيء فقد صح ان كل شيء يكون عن مشابهه في الطبع واما اذا كان مسلما
ان لا شيء لا يكون موضوعا للشيء استحال ان يكون الشيء عن لا شيء اما الاول فلا نضعه مسلما بل نجوز ان يكون الشيء لم يكن
عن لا شيء ولكن يكون عن شيء ليس مثله في النوع ولا مشابهه في الطبع قال واما المقدمة الاخرى وهي انه لا شيء لا
يكون موضوعا للشيء فهذا انما قيل لانه لا يحتاج ان يكون منه شيء وموضوع منه واما اذا كان الوضع ان الشيء كان عن لا شيء بعد لا
شيء لم يصر لا شيء موضوعا للشيء والاولى ان يقال الخ لا يخفى عليك ان لا يندفع هذه الشبهة بنفي قول الشيخ في الاشارات

على فساد المذهب الاول بما شرحناه ان النار الكثيرة التي تنفصل عن خشبة الغضا وتبقى في ظاهرها وباطنها لا يمكن
ان يكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون مع صغر حجمها بل لو لم يكن في الغضا الا النارية الباقية
الفاشية في الزجاج الذائب لو كان مثله في الزجاج موجودا لكان مبصرا كما كان بعد البروز اذ هو شفاف
لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والاحساس بما في باطنه واعترض عليه الامام بان حرارة الادوية الحارة كالفربيون
انما يكون لكثرة الاجزاء النارية فيها انها غير ظاهرة للحس عند السحق والوضع فلم لا يجوز ان يكون ههنا مثله فان
قيل اللمس فيها اجزاء نارية لكنها تنحى بعد الملاقاة لمنعها [?] عنه بالحاسة كان قولا بانها تنحى بالحاسة لا بنفسه
وهذا خلاف ما قاله الاطباء واجاب عنه بان الاجزاء النارية التي في الفربيون ربما لا تظهر للحس لكونها منكسرة
الكيفية بالمزاج فان قالوا بمثله ناقضوا مذهبهم والاولى بهم ما نرد على بطلان المذهب الثاني بخمسة امور من المشاهدات
الاولى ان السخونة تحدث بالحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلثة الباقية من غير حصول نارية فيه يمكن
نفوذها في المسخن كالمحكوك وهو الحجر اليابس الصلب الذي يماسه مثله مماسة عنيفة كخشبتين يابستين فان محكوكه
منها يحمى بل يحترق من غير مادة وهو ما يغلب عليه الارضية وكالمخلخل وهو الذي يجعل قوامه بالقسر رقيقا متخلخلا
كهواء الكير بالحاح النفخ فيه ومنع الهواء الخارج من الدخول عليه فانه يسخن لا محالة لان الحركة الشديدة المنفعلة له في نفس
القوام وتخلخله تقتضي السخونة ايضا وكالمخضخض وهو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا فانه
يسخن ايضا الثاني ان الماء بين المتشابهين اذا سخنا في اناءين احدهما مستحصف [?] مستحكم الجرم كالنحاس مثلا
والثاني متخلخل اي مشتمل على الفرج المسامات الصغيرة كالخزف فلو كان التسخين بنفوذ النار وفشوها في المايع
لوجب ان يسخن الذي في المتخلخل قبل الاخر لسهولة النفوذ فيه دون الاخر وليس الامر كذلك الثالث ان الاناء المصمت
المقمقم يجب على تقدير هذا المذهب ان يمنع عن تسخن ما فيه تسخنا بالغا لامتناع دخول [illegible] يعتد بها الا بعد تنحي
شيء يعتد به منه اذ التداخل محال وليس كذلك الرابع القمقم الصياح اذا ملئ ماء وسد رأسها سدا محكما و
نار فوقها فانها تنشق بعد مدة اكثرها نارا [illegible] لحدوث السخونة والنار وتداخلها مع
امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا الخامس ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه
والاجزاء الباردة لا تتصعد بالطبع بل تنزل فليس هناك الا الاستحالة المسألة [illegible] في الاشارة
الى ان اختلاف المركبات اجناسا وانواعا بل اصنافا واشخاصا انما هو لاختلاف الامزجة التي بها تستعد المواد
لقبول صورة من واهب الصور جل ذكره واشار اليه بقوله ثم يختلف الامزجة في الاعداد بحسب قربها وبعدها
من الاعتدال مع عدم ثباتها بحسب [illegible] بان ذلك لان المركبات التامة غير [illegible] للتركيب [illegible]
لا نفس له وتبقى [illegible] ونفس [illegible] للنشو الاخر ولا حركة ارادية
وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة [illegible] وجميع هذه
كالات ولما كان الكمال ينقسم الى نوع موصوف كالانسانية وهو اول شيء [illegible] في المادة والى [illegible]
موعرض كالضحك فهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الاول [illegible]
ما يحصل من النبات ومن الحيوان ما يحصل من المعدن من غير [illegible] وكل واحد من هذه الثلثة جنس للانواع لا يحصى
فوق بعض وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لا يحصى [illegible] من الانواع و
من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركان ولا بسبب المبدأ

المفارق

المفارق فلهذا كما سيتبين موجود لحكمة الذات منشاء للنسبة الى جميع الماديات متوازن بسبب امور مختلفة في المبدء
بعد الصورة الجسمية هي هذه الصور الاربع النوعية التي اجسامها مواد المركبات كما مر والاختلاف للمبدء
هذه الصور انفسها لان الاختلاف الذي يكون بسببها الا بد على اربعة متوازن بحسب احوالها في التركيب
ومنها بعرض بعد التركيب باختلاف مقادير الاسطقسات في القلة والكثرة بقياس بعضها الى بعض اختلافا لانها
لم تختلف ما بعرض بعد التركيب باختلاف ذلك لا محالة فتلك الاختلافات الغير المتناهية هي اسباب اختلاف
المركبات كذا في شرح الاشارات ثم نقول تلك الاختلافات ناشئة عن اختلاف مقادير الاسطقسات انما يصلح سببا لاختلاف
المركبات لانها اسباب لاختلاف الامزجة لان المزاج هي الكيفية المتوسطة بين كيفيات تلك المقادير ثم اختلاف
الامزجة سبب لاختلاف المركبات لكون المزاج معدا لفيضان الصورة التركيبية على الممتزج وبيان ذلك الاعداد
على ما في شرح الاشارات هو ان انكسار سورة الكيفيات واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية تشبه حالها
الى مبدئها الواحد وبسببها تستحق ان يفيض عليها صورة او نفس يحفظها فكلما كان الانكسار اتم كانت الشبه
اكمل والنفس الفائضة بمبدئها اشبه ومعناه ان اجتماع الكثرة في وحدة تشبه زائدة لتلك الكثرة على ما كان
لكل واحد من تلك الكثرة مع المبدء ولا تحمل هذه النسبة الزائدة اتم واكمل من التي لكل منها وهذه الاتمية مختلفة
اختلاف تلك الواحدة في الشدة والضعف فكلما كانت الوحدة ازيد ذلك بان يكون الانكسار اتم كانت المناسبة اتم
فيكون الصورة الفائضة بحسبها اكمل فلا يرد ما اورده المحقق الدواني من ان هذه الوحدة لو كانت مستندا عند الاعداد
المذكورة لكان استعداد الوحدة المتحققة في كل عنصر على حدة لذلك اولى لان وحدتها اكمل وليس مع ذلك فقد
اجاب عنه سيد المدققين بمنع الاولوية اذ لا وحدة هناك كيف وكل عنصر مشتمل على كيفيتين هذا قال الشيخ في
الاشارات مطابقا لكلام الفارابي انظر الى حكمة الصانع بدأ فخلق اصولا ثم خلق منها امزجة شتى واعدّ كل مزاج لنوع
وجعل اخرج الامزجة عن الاعتدال لاخرج الانواع عن الكمال وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان
لتستوكره نفسه الناطقة واعترض الامام على قوله واقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان بان المباحث الطبية
شهدت بان اعدل الاعضاء جلد الاصابع [illegible] من الاعتدال القلب فكان ينبغي ان يكون اعدل الامزجة على الاطلاق
فان الاعضاء من حيث هي اعضاء البسيطة بعيدة من الاعتدال لغلبة الجوهرية لتقليل الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء
بل هو مزاج الارواح التي تقرب الاجرام الثقيلة والخفيفة منها من التساوي وهي اول شيء تتعلق النفوس به ثم ان تلك
النفوس تحتاج بسبب محافظة تلك الارواح لكمالها الشخصي والنوعي اولا الى عضو يحصر تلك الارواح ويبثها من
المفرق هو القلب ثم الى عضو يغذيها هو الكبد ثم الى عضو يعدها لان يصير مبدأ للحس والحركة هو الدماغ ثم الى سائر
الاعضاء عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها في افعالها المختلفة المترتبة الى ان ينتهي الى جلد الانملة وحينئذ يتم جميع ذلك
التفصيل المذكور في كتب الطب انتهى فان قلت صرح الشيخ في مواضع من كتاب القانون بان الروح والقلب
احر ما في البدن حارا جدا [illegible] الاعتدال لقوله بقرب الخفيف والثقيل [illegible] الى التساوي [illegible]
الجواب ان كلام الشيخ في الاعتدال النوعي [illegible]
التدبير والتصرف [illegible] ذلك [illegible] اعضاء البشرة فالمزاج المعد لفيضان النفس ليس مزاج عضو من الاعضاء بل هو
مزاج جميع البدن اعني امزجة الاعضاء وذلك المزاج اقرب الى الاعتدال من امزجة الانواع واما انا اول تعلق النفس
بالروح او القلب فذلك هو بحث اخر وانما ذهبوا اليه لان تعلق النفس للاستكمال والاستكمال بها انما يكون بالاعمال

عليها او ايضا ليس للاعضاء ما يتعلق
بها النفس اولا والمزاج المستعد لفيضان
الصورة الجوانية فضلا عن [illegible]

ان يجاب قوله وليس فيه [illegible] والضا الخ
المركب عنصر صارت سبب لفيضان الصورة
من واهب الصور فحصول الصورة لا عن
يحتاج الى وحدة اخرى وهي تحصل الا
باجتماع الاسطقسات وحصول المزاج في
المركبات

والحركات الصادرة من الارواح التي منشاؤها القلب قلنا اما المنافاة فتنفيه بان يقضي كون حرارة القلب غالبة بانها غالبة على حرارة سائر الاعضاء لانها غالبة على البرودة التي في القلب لما في القول بكون الخفيف والثقيل جزئيا من التنافي كيف ولو كان كذلك لو يكن الاجزاء الباردة في القلب اكثر من الاجزاء الحارة مع غلبة الارضية فيه واما الجواب فهو الذي اشار اليه بقوله كما لا يخفى على المتأمل وكون متعلق النفس اولا هو الروح لا ينافيه ولعين ذلك ايضا اخر بل اشارة الى ضعيف ان تعلقه بمجموع البدن انما لا في القلب بعينه وان كان لكل نوع طرفا افراط وتفريط اشارة الى ان امزجة كل نوع من المركبات وان كان غير محصورة بحسب الاشخاص لكنها محصورة بين طرفي افراط وتفريط اذا خرج المزاج عنهما لم يكن مزاجا لذلك النوع بيان ذلك ان لكل نوع مزاجا مناسبا لاثاره وخواصه المطلوبة منه لكن ليس لهذا المزاج حد معين لا يتجاوزه الى جانبيه اذ ليس افراد نوع واحد كالانسان مثلا على امزجة متساوية في الحرارة وسائر الكيفيات كيف والشخص الواحد يتفاوت مزاجه في الكيفيات المتقابلة بحسب الاحوال المختلفة بل كل نوع من المركبات له مزاج محصور بين طرفين اذا جاوزهما هلك فمثلا مزاج الانسان يحتمل زيادة الحرارة الى حد معين لو تجاوز لم يكن مزاج الانسان بل ربما كان مزاج نوع اخر كالاسد وكذا يحتمل نقصان الحرارة الى حد معين لو تجاوز لكان مزاج نوع اخر كالثعلب فلو حصل شيء من هذين المزاجين للانسان هلك وهكذا في سائر الكيفيات فحينئذ الاعتدال اعني ما يحصل مزاج كل من الطرفين فيوجد بينهما امتداد يسمى عرض المزاج النوعي وهو اي الامزجة بحسب الوقوع على الاعتدال والخروج عنه اقسام تسعة لان مقادير الكيفيات المتضادة في المركب ان كانت متساوية فالمزاج معتدل وهو قسم واحد وان لم يكن متساوية فالمزاج غير معتدل وهو على ثمانية اقسام لان الخروج عن التساوي اما بكيفية واحدة من الاربع وهو اربعة اقسام واما بكيفيتين غير متضادتين منها لامتناع الخروج بالمتضادتين وهو ايضا اقسام اربعة فالمجموع تسعة والمشهور ان المزاج المعتدل غير موجود كما يدل عليه كلام الشارح المنقول من قوله وجعل الله من الاعتدال مزاج الانسان وقال العلامة في شرحه انما قال ذلك لان الاعتدال الحقيقي عند الحكماء غير موجود وهذا من المتن يدل على خلاف ذلك وعلى هذا يكون التقسيم الى التسعة بمجرد الاحتمال العقلي كما صرح به في القانون ونبه على المشهور بان الاجزاء تكون حينئذ متساوية الميول الى اجتماع الكيفية فلا يقسر بعضها بعضا فيتفرق قبل حصول الفعل والانفعال المستلزم لتمام الامتزاج وبانه لا يكون له مكان طبيعي لان مكان احد بسائطه ليس اولى من غيره للزوم الخلاء بل حينئذ كان ترجيحا بلا مرجح فاجيب عن الاول بمنع استلزام التساوي في مقدار الكيفيات التساوي في مقدار الميول لجواز ان يكون في مبحث المكان على انه ربما يحصل بقاء الاجتماع باسباب خارجية كاصل الاجتماع ومن الثاني بما مر انه قد يطلق المعتدل على ما يوفر عليه من كيفيات العناصر كيا بها القسط الذي ينبغي له ويليق بحاله وبهذا المعنى كالاول اخص والمعتدل على الاول يكون مشتقا من التعادل بمعنى التساوي وعلى الثاني من العدالة المتسمة ومن المعتبر هنا المعنى الثاني لتمام اقسامه على هذا يكون الاقسام كلها موجودة فان قيل في كون المعتدل بهذا المعنى موجودا كان كل مخلوق قد وفر القسط اللائق به بحسب نوعه او صنفه او شخصه ضرورة وان لم يكن ولا الصنف والشخص قلنا انما يلزم ذلك لو كان القسط اللائق بحال الشيء هو ان يكون من نوعه اما ولم يكن ما يتفاوت وتحصل به الزيادة والنقصان وهو ممنوع ثم اعترض على حصر القسم الغير المعتدل في ثمانية بان الخروج هاهنا بكيفيتين متضادتين ممكن لجواز يكون واحدة وباثنين وبالثلاث وبالاربع فالاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب الاربع في حالتي الكيفيات في اثنين هما الزيادة والنقصان والثاني اربعة وعشرون حاصلة من ضرب ستة هي اعتبار كل من الاربع مع كل

من الثلثة الباقية فى اربعة وهى زيادة الكيفيتين ونقصانهما وزيادة كل منهما مع نقصان الاخرى والثالث اثنان وثلثون
حاصلة من ضرب اربعة فى ثمانية اعنى كل واحدة من نقصان اثنين اما مع النقصان من الباقيتين جميعا واما مع نقصانهما او
من الباقيتين فقط فى ثمانية هى زيادة الكيفيات الثلث ونقصانها وزيادة كل من الثلثة مع نقصان الاخريين والرابع ستة
عشر على عدد الحالات الممكنة وهى زيادة الكيفيات الاربع ونقصانها او زيادة كل منهما مع نقصان الثلثة الباقية
وبالعكس فهذه عشرة وزيادة كل اثنين مع نقصان الاخريين وهذه ستة لان الاثنين اما الفاعلتان واما المنفعلتان
واما كل من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين واجيب بان الاعتدال الطبى فى المزاج مبنى على التناسب بين الكيفيات على
الوجه الذى ينبغى فاذا كان اللائق بحال المركب ان يكون مثلا حرارته ضعف برودته ورطوبته ضعف يبوسته فهذه
النسبة مادامت تكون محفوظة كان مزاجه معتدلا ولا يقدح فى ذلك ان يكون الاجزاء الحارة مثلا عشرين والباردة عشرة
او الحارة ثلثين والباردة خمسة عشر الى غير ذلك مما روعى فيه تلك النسبة وامكن ان يتركب منه نوع ذلك المركب فلو
فرض وقوع زيادة الاجزاء الحارة والباردة كون المركب احر وابرد مما ينبغى لان كون الحرارة ضعف البرودة ان كان باقيا
مع تلك الزيادة كان المزاج معتدلا وان لم يكن باقيا معها فاما ان يكون الحرارة اقل من الضعف فيكون ابرد مما ينبغى او اكثر فيكون احر مما ينبغى
فظهر ان الخارج عن الاعتدال الطبى ثمانية كما ان الخارج عن الاعتدال الحقيقى كذلك

الفصل الثانى فى احكام الاجسام وهى احكامها العامة اى الاحوال التى تعرضها من حيث هى اجسام كما مرت الاشارة اليه غير مرة وفيه مسائل

الاولى فى وجوب تناهى الابعاد وكون وجوب تناهى الابعاد من احكام الجسم انما هو بالنظر الى ان البعد المحقق بلا
خلاف هو البعد الجسمى بخلاف الخلاء والى ذا اشار بقوله ويشترك الاجسام كلها فى وجوب التناهى اى تناهى ابعادها
فان التناهى وعدمه مما يعرضها بالذات للكم وبواسطته لغيره ونقل القول بلا تناهى الابعاد عن حكماء الهند وجماعة
من المتقدمين وابى البركات من المتأخرين وغيرهم من الحكماء والمتكلمين على امتناعه لوجوه الاول برهان التطبيق
وقد تقرر تقريره ههنا انه لو كانت الابعاد غير متناهية فقلنا ان نفرض خطا غير متناه من مبدأ معين ونفرض خطا
اخر غير متناه يبتدئ من ذلك المبدأ بذراع مثلا ثم نطبق الثانى على الاول فلابد وان ينقطع الثانى والا يلزم ان يكون الناقص
مثل الزائد هو محال واذا انقطع الثانى يصير متناهيا والاول زائد عليه بمقدار متناه وهو ذراع فيكون الاول ايضا
متناهيا فيلزم تناهيهما على تقدير لا تناهيهما فيلزم اجتماع المتقابلين وهو محال وما يلزم منه المحال فهو ايضا
محال والى هذا اشار بقوله لوجوب اتصاف ما فرض له ضده اى ضد التناهى وهو عدم التناهى به اى بالتناهى
وهو متعلق بالاتصاف فيلزم اجتماع المتقابلين وذلك الوجوب انما هو عند مقايسته اى مقايسة هذا الذى
فرض له ضد التناهى به هذا المفروض غير متناه بمثله اى بغير متناه اخر مع فرض نقصانه اى نقصان ذلك الاخر
عنه اى عن الغير المتناهى المفروض اولا الثانى البرهان السلمى وحاصله انه لو كانت الابعاد غير متناهية لامكن
انحصار الغير المتناهى بين حاصرين هو محال بالبديهة وجه اللزوم على ما هو ماخوذ عن القدماء هو انا نخرج
من نقطة خطين متباعدين كساقى مثلث فلا شك انهما كلما امتدا ازداد البعد بينهما فلو امتدا الى غير النهاية كانت
زيادة البعد بينهما الى غير النهاية واورد عليه الشيخ فى الشفا انه ليس اذا كان البعد دائما يزيد يجب ان يحصل هناك
بعد غير متناه كما يكون التزايد ذاهبا الى غير النهاية فكل زيادة فهى متناهية وكل بعد يكون متناهيا وهذا كما فى
امر العدد فانه يقبل الزيادة الى غير النهاية ويكون كل عدد يحصل متناهيا ولا يحصل عدد لا نهاية له لانه
لا يوجد عدد فى النظام الغير المتناهى على عدد يقبله الا متناه فقال فهذا ما عندى وعسى ان يكون عند غيرى

على ما قاله

محقق

محقق لبيان ذلك ثم قال فان اشتهى احد ان يبين انه لا بد من بعد غير متناه بين الخطين فليس طريق اثباته ما يقولون ما لم يحصل منه على وجه ولا يقدر ان غيرنا يحصله بل يجب ان يقولوا هكذا انفرض بعدا بين نقطتين من الخطين هنا الذاهبين
الى غير النهاية متقابلتين ويتصل بينهما بخط يكون وتر الزاوية المتقاطع قبل ان تذهب الخطين في زيادة البعد
هو الى غير النهاية فاذا الزيادات على ذلك البعد موجودة بغير النهاية ويمكن ان توجد متناهية ولا ان الزيادات
التي توجد على ما بعد تجتمع بالفعل فيما هو فوق مثلا ان زيادة الثاني على الاول موجودة للثالث مع زيادة الثالث
فيجب ان يكون الزيادات الغير المتناهية موجودة بالفعل في بعد من الابعاد وذلك لان الزيادات بالفعل موجودة وكل
زيادة بالفعل موجودة فهي في بعد واحد فيلزم ان يكون بعد موجودة فيه زيادات غير متناهية بالفعل وهي متناهية
فيكون ذلك البعد زايدا على المتناهي الاول بما لا نهاية له فيكون بعدا غير متناه لكنه اذا فضل على هذا الوجه كان
الخلف لا ليس يحتاج فيه الى الحركة لان هذا الغير المتناهي لا يمكن ان يوجد الا بين الخطين فيكون متناهيا وغير متناه
وهذا محال انتهى فقد زاد الشيخ على ما كان في الاصل امورا احدها تحصيل البعد الاصلي وذلك بفرض نقطتين
متقابلتين وصل بينهما بخط يكون وتر الزاوية المتقاطع وثانيها اعتبار وجود الزيادات الغير المتناهية بالفعل على
ذلك البعد وثالثها اعتبار كون تلك الزيادات بعد واحد وانما اعتبره ليظهر كون المشتمل على غير المتناهي منها غير متناه
فانها لو كانت متناهية في بعد لم يظهر بل لم يصح ولم يعتبر كونها متزايدة لاشتمالها على التساوي فاذا ظهر الخلف في الكل
بكونه ذلك المتزايد اظهر ورابعها اعتبار اجتماع زيادة كل بعد مع زيادة بعد فوقه فلزم اجتماع جميع الزيادات
الغير متناهية في بعد فوقها وبهذا اندفع عنه المنع الذي اورده هو على القدما لان كون كل زيادة في بعد فوقه يستلزم
كون مجموع زيادات في بعد فوقها ولما كان جميع الزيادات الغير المتناهية انتم مجموع زيادات وجب كونه انتم في بعد
وذكر في الاشارات ان هذه الامور في المقدمات ثم ركب الحجة منها لكن لما كان هذا الحكم اعني كون كل مجموع
في بعد ظاهرا في المجموعات المتناهية لا حادون المجموع الغير المتناهي الاحاد لمعارضة الوهم فيه العقل فقبل
المنع بحسب الظاهر ولهذا قال الامام وجميع هذه المقدمات جلية الا مقدمة واحدة وهي قولنا ولما كان كل واحدة
من تلك الزيادات حاصلة في بعد وجب ان يكون الكل حاصلا في بعد فان للمطالب ان يطالب عليه بالدليل و
هذه المقدمة ان امكن اثباتها بالبرهان استمر البرهان والا سقط انتهى ولا ينفع دفع هذا المنع ما قاله المص
ان الشيخ لم يجعل كون الكل حاصلا في بعد معلولا لكون كل واحد حاصلا في بعد فقط بل جعله معلولا لكون
كل واحد وكل مجموع يمكن ان يوجد فيهم حاصلا في بعد واستدل في الاشارات عليه بقوله والا لكون امكان
وقوع الابعاد الى حد ليس للزائد عليه مكان يعني لو لم يكن جميع تلك الزيادات في بعد كان لذلك الاجل ان يكون
هناك بعد لا يكون ما فيه من الزيادة في بعد آخر فوقه بان لا يكون بعد آخر فوقه فيكون امكان الابعاد المفترضة
بينهما محدودا بحد معين لا يمكن ان يوجد ما هو زايد منه وهو خلاف ما فرضنا في المقدمات هذا فان مثل الحجة
مبنية على فرض بعد هو آخر الابعاد وذلك لا يمكن الا مع فرض تناهي الامتداد اذ لو كانا غير متناهيين لكان
لا بعد الا وفوقه بعد فلا يوجد بعد هو آخر الابعاد فاذن الحكم مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات
المطلوب الا ثم كون الحجة موقوفة على فرض بعد هو آخر الابعاد بل هو موقوف على امكان فرض الامتدادين على
الوجه المذكور وفرض حدوث الابعاد الغير المتناهية وفرض حدوث الزيادات الغير المتناهية وكل ذلك لا شبهة في صحته
ثم تبين بعد ذلك ان يكون تلك الزيادات الغير المتناهية موجودة في بعد واحد ويلزم كون هذا البعد آخر الابعاد

فانا فضل على هذا [illegible] ... بالفعل ... وكل مجموع ... في بعد كما عرفت ... يكون كل مجموع حاصلا في بعد ... [illegible]

كما لا يلزم كونه غير متناه ومحصورا بين حاصرين فكما لا يضرنا هذا لا يضرنا ذاك والحاصل انه فرق بين كون الحجم متناهيا
على فرض امر متناه لفرض الحجم وبين كون الحجم مستلزما لامر متناه لفرضهما والذي يضر الحجم هو الاول دون الثاني
فان جميع الحجج الخلفية من هذا القبيل واعلم ان المؤنة كل المؤنة في تتميم هذا البرهان انما هو الزام كون بعد واحد
مشتملا على الزيادات الغير المتناهية بحيث يحسم مادة الاوهام عنه هذا وقد استصعب على القوم غاية الاستصعاب
ولو شئت نظرت الى شروح الاشارات والمحاكمات في هذا الباب وقد استقصينا الكلام في حواشينا على ذلك الشرح
في كل فن وكتاب وعندك ان ذلك ليس يليق بالمنابة فان بعد فرض كون الابعاد والزيادات بعدا واحدا الى غير النهاية
غير متناه بالضرورة هذا ثم ان لاجل عظم هذه المؤنة تصرفوا في هذا البرهان واخترعوا براهين اخر يقرب منه لتخفيف
المؤنة فاول من تصرف فيه وخصصه هو صاحب الاشراق في المطارحات ففرض بعد ما بين الخطين يقدر امتدادهما
فلو امتدا الى غير النهاية امتد البعد بينهما الى غير النهاية بالضرورة ولما كان في امكان ذلك المفروض نوع خفاء اوّل
سلوك طريق يوجب كون زاوية مبدأ الخطين ثلثي قائمة ليلزم من ذلك اللزوم تساوي الزاويتين الحادثتين من الخط
الواصل بين كل نقطتين منهما بالبينين من ساقي المثلث ولزوم كون زوايا المثلث متساوية لقائمتين فيلزم كون كل
من الزاويتين ثلثي قائمة ويلزم من تساوي الزوايا تساوي الاضلاع كل ذلك ما بيناه فلابد من فاخترع البرهان الترسي
وتقريره انا نخرج من مركز جسم متسند كالترس ستة خطوط قاسمة له الى ستة اقسام متشابهة فيكون كل من الزوايا
الست ثلثي قائمة لان مجموع البعد المحيط على كل نقطة منقسم الى اربع قوائم فاذا قسم ستة اقسام متشابهة يصير كل
قسم ثلثي قائمة وكذا كل من الزاويتين الحادثتين من الخط الواصل بين الضلعين كما مر فيصير كل منهم مثلثا متساوي
الزوايا والاضلاع ويلزم من امتداد الضلعين الى غير النهاية امتداد بعد ما بينهما الى غير النهاية مع كونه محصورا
بين حاصرين وعلى هذا البرهان حمل الشيخ القديم والمحشي الشريف قوله وحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا
عليه اي بعد ما بينهما مع وجود انضاف الثاني اي ما اشتملا عليه تبرا اي ما بيناه هو ذلك بجعل الزاوية على زاوية تكون
بمقدار ثلثي قائمة ولا يخفى بعده والظاهر ان هذا نوعها اخر في البرهان السلمي وبرهان اخر ينبغي ان يسمى برهان حفظ
النسبة وتقريره ان كل زاوية لضلعيها نسبة ما الى بعد ما بينهما وتلك النسبة محفوظة بالغا ما بلغ يعني اذا امتدا عشرة
اذرع وكان بعد ما بينهما ذراعا فاذا امتدا عشرين ذراعا كان بعد ما بينهما ذراعين واذا امتدا ثلثين كان
ثلث اذرع هكذا ولا شك ان بعد ما بينهما متناه لكونه محصورا بين حاصرين فاذا ذهب الضلعان الى غير النهاية يلزم
ان يكون نسبة المتناهي اعني الامتداد الاول وهو عشرة اذرع في هذا الفرض الى المتناهي اعني البعد الاول وهو ذراع
ما بالفرض كنسبة غير المتناهي اعني الضلعين الذاهبين الى غير النهاية الى المتناهي اعني بعد ما بينهما هف وللعجب ان
صاحب المواقف اورد هذا الذي ذكره المص بعبارة اخرى فقال الرابع نفرض مثلثا كيف نفرض فلا انفراج
اليها نسبة محفوظة بالغا ما بلغ فلو ذهبا الى غير النهاية لكان ثمة بعد متناه نسبة الى غير المتناهي كنسبة المتناهي
الى المتناهي انتهى والظاهر انه قد اخذه من كلام المص وقد شرحه المحقق الشريف بما ذكرناه في شرح كلام المص زاعما انه
تلخيص فعله صاحب المواقف البرهان السلمي ولم يتفطن انه هو معنى كلام المص فحمله على ما حمله هذا واعلم ان هذه كلها
اعني البرهان السلمي والبرهان الترسي وبرهان حفظ النسبة انما تدل بحسب الظاهر على امتناع لا تناهي الابعاد من جميع
الجهات او من جهتين لا على امتناعه في جهة واحدة كان يفرض اسطوانة غير متناهية حتى يوقف ذهاب الضلعين متباعدين
الى غير النهاية على الا تناهي في جانب العرض ايضا الا انه يمكن دفعه عن برهان حفظ النسبة فان كون النسبة محفوظة

الى غير النهاية يلزم كون كل زيادة
في بعد فوقها يلزم لا محالة ان يزيد
البعد الاصل الى غير النهاية
غير متناهية لان الزوايد زيادات

بالفعل

تالغا ما بلغ لا يتوقف على ذهاب الضلعين جميعا الى غير النهاية بل يجب حفظ النسبة مع انها احد الضلعين ايضا
واما ما اورده الشيخ القوشجي على الثالثة بان الاستحالة انما نشأت من فرض امرين متنافيين كفرض وجود خط واصل
الضلعين يستحيل مع عدم تناهيهما فان الخط الواصل بينهما انما يصل بين نقطتين منهما فهما ينتهيان بتينك النقطتين
لكون كل منهما محصورا بين حاصرين فاجاب عنه بعض المدققين بانا لا نفرض مع فرض الخطين ان يكون بين طرفيهما
خط واصل حتى كنا فرضنا امرين متنافيين بل فرضنا ضلعي زاوية مطلقة او مخصوصة هي ثلثا قائمة غير متناهيين
على تقدير لا تناهي الابعاد ومن البين ان ذلك على التقدير يستلزم من ذلك ان يكون بينهما انفراج يكون نسبته الى الضلعين
المفروضين نسبة متناهية والانفراج يصح معه ان يفرض خط مساو للضلعين المفروضين وكل منهما مستلزم للخلف هذا
لكن يرد مثل الايراد المذكور على ما قيل انه يمكن اثبات امتناع اللاتناهي في الاسطوانة بان يفرض احد ضلعي المثلث ما يساوي
طول الاسطوانة والاخر ما يساوي عرضها ثم نقول مجموع الضلعين المتناهيين اطول من الضلع الغير المتناهي الى اخر الوجه
وايضا كونه محصورا بين حاصرين وغير ذلك لان فرض كون غير المتناهي احد اضلاع المثلث فرض امرين متنافيين بلا شبهة
الثالث برهان المسامتة وتقريره انا اذا فرضنا كرة خرج من مركزها قطر متناه موازٍ لخط غير متناه وتحركت الكرة
حتى زالت الموازاة الى المسامتة فلا بد ان يوجد في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة لان المسامتة حادثة
ثم حصلت فيكون لها اول بالضرورة لكن وجود اول نقطة المسامتة في الخط الغير المتناهي محال لان كل نقطة تفرض
في الخط الغير المتناهي اول نقطة المسامتة يكون المسامتة معها بحركة وبزاوية حادثة في المركز والزاوية والحركة قابلتان
للقسمة الى غير النهاية والمسامتة ببعض كل واحدة منهما قبل المسامتة بكلها وهي مع نقطة اخرى فوق تلك النقطة
فاما ان تسامتهما معا وهو ضروري البطلان او تسامت التحتانية دون الفوقانية فيلزم الطفرة او تسامت الفوقانية قبل
التحتانية فما فرض اول نقطة المسامتة هف فان قيل ما ذكرتم في بيان بطلان التالي دال على بطلان الملازمة لانه لو تحرك القطر
لم يجب ان يكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة لان مسامتة القطر انما يكون بزاوية وحركة منقسمتين
فكل نقطة تفرض اول نقطة المسامتة لم تكن اولى وايضا هذه الدلالة تتوقف على انقسام الزاوية والحركة الى غير النهاية وهو
يستلزم عدم تناهي الابعاد الا انا اذا فرضنا اطول الابعاد اعني قطر العالم وتحرك قطر الكرة من الموازاة الى المسامتة يحدث
زاوية في المركز ولنفرض ان المسامتة بتلك الزاوية مع طرف قطر العالم ولكن المسامتة ببعضها قبل المسامتة بكلها ولا بد
ان يكون مع نقطة اخرى ولما انقسمت الزاوية الى غير النهاية كانت هناك المسامتات مع نقاط غير متناهية فوق طرف القطر
فيكون القطر ممتدا الى غير النهاية وايضا لا نم ان المسامتة ببعض الزاوية قبل المسامتة مع النقطة المفروضة وانما يكون كذا
لو وجد هناك مسامتة ببعض الزاوية وانما يكون كذلك لو وجد بعض الزاوية لكن الزاوية منقسمة بالقوة لا بالفعل فلا شبهة
انما وجدت من وضع بالقوة مكان ما بالفعل ولو كان كذلك لامتنع حركة القطر على قوس من الدائرة بل حركة متحرك
لان الحركة الى نصف القوس قبل الحركة الى كلها والحركة الى نصف نصفها قبل الحركة الى نصفها فيتوقف قطع المسافة
على حركات غير متناهية وانه مح قلنا اما الاعتراض الاول فينبغي ان يحمل على المعارضة في المقدمة لا على منع الملازمة
فانه غير موجه حينئذ لسند للناقل عليها بان المسامتة ما كانت ثم حدثت واذا حمل على المعارضة فالجواب عنها اولا بالنقض
بكل قياس استثنائي استثني فيه نقيض التالي فانه لو صح ما ذكر لصح في الاستدلال على نفي الملازمة بما ذكر في بيان
استحالة اللازم ثم بالحل بان هذا لا ينفي الملازمة لان الملزوم محال جاز ان يستلزم النقيضين على انا نقول لو
كانت الابعاد غير متناهية وتحرك القطر من الموازاة الى المسامتة فاما ان يوجد اول نقطة المسامتة في الخط الغير المتناهي

اولا يوجد كل منها ح و يبطل الاعراض بالكلية واما الثاني فالجواب عنه ان المسامتة بالنقطة الموهومة المحضة والاجزاء
البحتة مما لا اعتبار له بخلاف المسامتة مع النقطة المفروضة فانها بعد موجودة و بطرف قطر العالم لا يوجد ملاء و لا خلاء
فكيف يتصور فرض النقطة هناك وهل هذا الا مثل فرض النقطة في الموهومات بل هذا اقرب لانه موجود والاول معدوم
فالحاصل ان الحكم بوجود نقطة المسامتة في الخط وان كان وهميا لكنه لما كان مطابقا لما في نفس الامر يصح ذلك
الحكم لا محالة بخلاف الحكم بوجود نقطة المسامتة فيما وراء طرف قطر العالم فانه ليس له منشأ انتزاع اصلا فلا يصح
ذلك الحكم فلا يلزم عدم تناهي الابعاد في نفس الامر واما الجواب عن الثالث فهو ان نقطة الحركة في الزاوية وان كان
بالقوة لا بالفعل لكن الحكم به مطابق لما في نفس الامر وبه ذلك يسقط منع كون المسامتة ببعض الزوايا قبل المسامتة بكلها
مع النقطة المفروضة ولكون هذا الانقسام غير خارجي و غير واقع بالفعل لم يلزم امتناع حركة القطر على قوس من
الدائرة ولا امتناع الحركة وقطع المسافة المتناهية مطلقا لا يقال وجود نقطة المسامتة لما كان في الوهم سواء كان الخط
متناهيا او غير متناه فلنا ان نفرض اول نقطة المسامتة في الخط الغير المتناهي ايضا اذ لا مانع عن الفرض لانا نقول فرض اول
نقطة المسامتة في الخط الغير المتناهي وان كان ممكنا لكنه لا يمكن ان يتعين نقطة في الوهم لذلك اولية اذ كل نقطة تفرض
اولا يمكن فرض نقطة اخرى قبلها في الخط الغير المتناهي بخلاف المتناهي فان النقطة التي ينتهي الخط في الخارج هي المتعينة
في الوهم لكونها اول نقطة المسامتة اذ لا يمكن فرض نقطة قبلها فرضا صحيحا واعلم ان هذه الحجة ضعيفة لان المسامتة
المذكورة اعني مسامتة الخط مع الخط من قبيل الحادث في نفس الزمان الذي عرفته فلا تستدعي الا ان يكون لها زمان
هو اول ان منه وجودها فلا يكون المسامتة الحادثة مسبوقة بمسامتة في زمان سابق عليه فاذا وجدت كانت المسامتة
حاصلة في كل ان يفرض في ذلك الزمان وتلك الانات المفروضة غير متناهية لا تنقص عندها فكذا المسامتات المتوهمة
فيها كل واحد منها انما هو مع نقطة اخرى فلا يتعين نقطة اولى يقع الوهم عندها والحق في ذلك ان المسامتة اعني كون
الخطين بحيث لو اخرجا او احدهما لتلاقيا صفة للموازاة مبادئ حركة يفصل الخط المذكور من الموازاة الى المسامتة ففي كل
آن من الانات المفروضة في زمان هذه الحركة غير انه طرفه تصدق على الخط المذكور انه مسامت للخط الاخر وغير مواز
له ولهذا ينتقض هذه الحجة بالخطين المتناهيين ولعل لضعفها لم يتعرض المصنف لها وقد يتمسك في هذه الجهة ايضا واول
من تمسك بها صاحب التلويحات فاخذ منها برهان التخلص تقريره انا نفرض خطا غير متناه منطبقا على قطر كرة مقاطعا
لخط اخر غير متناه ثم نفرض حركة الكرة الى الموازاة فلا بد من ان يتخلص احد الخطين من الاخر ليحصل الموازاة وهو لا يتصور
الا بنقطة هي طرف احد الخطين وقد فرضناهما غير متناهيين هف ويرد عليه منع امكان الحركة على الغير المتناهي واما ايراد
هذا المنع في برهان المسامتة على ما فعله ابو البركات تبعه صاحب المطارحات فلا وجه له لان المفروض هناك حركة قطر الكرة
وهو متناه ثم تعرض فيه صاحب المحاكمات فقال ونحن نقول لا يتم هذا البرهان لو فرضنا قطر الكرة مسامتا للخط غير متناه
ثم حركنا القطر الى الموازاة وجب ان يكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اخر نقطة المسامتة وهو يطلب الملازمة ان المسامتات
لو كانت غير متناهية فلا يجب ان يكون لها نهاية واما بطلان التالي فلان كل نقطة تفرض في الخط الغير المتناهي انها اخر نقطة
المسامتة فالمسامتة مع النقطة التي فوقها بعد المسامتة معها لان النقطة المفروضة يكون على سمت من سموت المسامتة
وكل سمت مسامتة فيه وبين سمت الموازاة زاوية وحركة القطر قطعا والمسامتة ببعض تلك الزوايا وببعض تلك
الحركة يكون بعد المسامتة فلا يكون اخر نقطة المسامتة وهو خلف واذا كان ذلك البرهان برهان المسامتة فليسم هذا برهان
الموازاة انتهى ويرد عليه ايضا ما اورد على برهان المسامتة **المسئلة الثانية** في اختلاف الاجسام وتماثلها

اعلم ان المتكلمين القائلين بتركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى ذهبوا الى ان تلك الاجسام كلها متماثلة اي متحدة في تمام
الحقيقة فالنار كالماء والفلك كالعنصر في الذات والحقيقة وانما التمايز بينها بالعوارض لانها متحدة ومفارقة لا بامور مقومة
ذاتية وخالفهم النظام في ذلك وقال بتخالفها وزعموا ان هذا اصل يبتني عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات القادر
المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لا بد ان يكون لمرجح مختار لكون نسبة الموجب
الى الكل على السواء ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الآخر كالبرد على النار والحر على الماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات
واحوال القيامة واستدلوا بوجوه الاول التباس الاجسام بعضها ببعض عند استوائها في الاعراض الثاني استواؤها
في قبول جميع الاعراض الثالث اشتراكها في التحيز ولا معنى للجسمية الا الحاصل في الحيز ولا يخفى ضعف الجميع وذهب الى هذا
المذهب اعني الى تماثل الاجسام في تمام الماهية ونفي الصورة النوعية الجوهرية صاحب الاشراق من الحكماء ولما كان هذا
المذهب سخيفا جدا استبعد المصنف نسبته الى العقلاء بل حمل مذهبهم في التماثل على مذهب الحكماء اعني الاتحاد في الحقيقة الجسمية
لا في تمام الماهية وحمل مذهب النظام على المخالفة في الحقيقة الجسمية فقال في تلخيص المحصل الحد الدال على ماهية الجسم على
اختلاف الاقوال فيه واحد عند كل قوم بلا وقوع القسمة فيه ولذلك اتفق الكل على تماثلها فان المختلفات اذا اجتمعت
في حد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة كما يقال الجسم اما القابل للابعاد او المشتمل عليها ويراد به الطبيعي والتعليمي والنظام
يقول بتخالفها لتخالف خواصها وذلك يوجب تخالف الانواع لا تخالف المفهوم من الحد انتهى والى هذا اشار بقوله واتحاد
الحد وانتفاء القسمة فيه اي في الحد يدل على الوحدة قال شارح المقاصد ومن افاضل الحكماء من توهم وتبعه المصنف ان المراد
بتماثلها اتحادها في مفهوم الجسم وان كانت هي انواعا مختلفة ثم قال ومنشأ هذا التوهم استبعاد ان يذهب عاقل الى ان
الماء والنار حقيقة واحدة لا تختلف الا بالعوارض كالانسان دون الفصول والمنوعات كالحيوان وكيف ولم يقع نزاع في
ان الجسم جنس يعتبر انتهى **المسئلة الثالثة** في ان الاجسام باقية زمانين واكثر ولا تتجدد آنا فآنا كما قالت
الاشاعرة في الاعراض خلافا للنظام واليه الاشارة بقوله والضرورة قضت ببقائها قال شارح المقاصد يعني انا
نعلم بالضرورة ان كتبنا وثيابنا وبيوتنا ودوابنا هي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذات بل ان كان ففي العوارض
والهيئات لا يعني ان الحس شاهدها باقية ليرد الاعتراض بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما في الاعراض
ثم قال وما ذكر في علة بقاء الاعراض من انها لو بقيت لامتنع فناؤها لما كان جاريا في الاجسام ايضا على ما سبق اعتنى
النظام بقيام الدليل على صحة فنائها فالتزم انها لا تبقى زمانين وانما تتجدد بتجدد الامثال كالاعراض ثم قال وزعم
بعضهم ان قول النظام بعدم بقاء الاجسام مبني على ان الجسم عنده مجموع اعراض والعرض عنده لا يبقى زمانين وذلك على ان
مذهبه ليس ان الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم والرائحة من الاعراض اجسام قائمة بانفسها انتهى وفي شرح الفاضل
القوشجي نقلا عن المصنف ان هذا النقل عن النظام غير معتمد عليه فلعله قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال
البقاء فتوهم الناقل انه لا يقول ببقائها هذا ومنهم من حمل كلام المصنف على البقاء بمعنى الدوام وامتناع الفناء
والانعدام بل غاية امرها التفرق والانضمام كذا نقله شارح المواقف قال والانصاف ان دعوى الضرورة في ذلك
غاية [illegible] فلا يصح بجوازه في بحث المعاد **المسئلة الرابعة** في جواز خلو الاجسام عن بعض الكيفيات المحسوسة
قال ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة اي الطعوم والمرئية اي الالوان والاصوات والمشمومة اي الروائح
كالهواء فانه خال عن هذه الكيفيات لانا لا نحس بها وعدم الاحساس بها مع سلامة الحاسة من غير مانع يقتضي النفي
والا لادى الى السفسطة ونقل عن الاشعري [illegible] وهو سفسطة **المسئلة الخامسة** في ان الاجسام

مرتبة بذواتها ام لا وعند الحكماء المرئي بالذات هو الالوان والاضواء القائمة بسطوح الاجسام والاجسام مرئية بالعرض لا بالذات والمتكلمون على انها مرئية بذواتها على ما قال لا يجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضروري المسئلة

السادسة في حدوث الاجسام كلها على ما ذهب اليه المليون وقد خالفهم من اهل التوحيد الحكماء ومن غيرهم

الدهرية وهم جماعة منسوبة الى الدهر لاسنادهم الحوادث اليه وبالغوا في ذلك حتى ظن انهم لا يثبتون صانعا ولذا

كذا في الحواشي الشريفية وتفصيل مذهب الحكماء ان الاجسام الفلكية عندهم قديمة بموادها وصورها واعراضها

من الضوء والشكل واصل الحركة والوضع والعنصريات قديمة بموادها لا بصورها الا بحسب الجنس بمعنى انها لم تزل

متصفة بها وقدماؤهم على ان الاجسام قديمة بذواتها لا بصفاتها واختلفوا في تلك الذوات التي ادعوا قدمها انها جسم

او ليست بجسم وعلى تقدير الجسمية انها العناصر الاربعة جملتها او واحد منها والبواقي حدثت منه بتلطيف او تكثيف

والسماء من دخان مرتفع من ذلك الجسم او جوهر غير العناصر حدثت منها العناصر والسموات او اجسام صغار صلبة

لا تقبل الانقسام الا بحسب الوهم وعلى تقدير عدم الجسمية فقيل نور وظلمة حدث العالم من امتزاجهما وقيل نفس وهيولى

تعلقت الاولى بالاخرى فحدثت الكائنات وقيل وحدات تحيزت فصارت نقطا واجتمعت النقط فصارت خطا واجتمعت

الخطوط فصارت سطحا واجتمعت السطوح فصارت جسما كذا في شرح المقاصد نقلا من كتب الامام ثم قال والظاهر انها

رموز واشارات على ما هو دأب المتقدمين من الحكماء هذا والمصنف اشار الى مذهب المليين بقوله والاجسام كلها حادثة

اي مسبوقة بالعدم سبقا لا يجامع السابق المسبوق وهذا هو المتبادر من المسبوقية بالعدم وهو محل النزاع ويسمى

المسبوقية بالعدم بهذا المعنى حدوثا زمانيا والعدم السابق قدما زمانيا كلاهما بحسب الاصطلاح لا بمعنى وجوب كون

السابق والمسبوق فيها بالزمان اوكون العدم السابق واقعا في الزمان لما مر في مباحث الامور العامة ان الزمان خارج عن

مفهوم القدم والحدوث الزمانيين لكن جماهير المتكلمين وغير المحققين منهم يجعلون هذا العدم السابق امرا ممتدا

بحسب الوهم غير قار الذات فظن منهم ان يقولوا بالزمان الوهمي وجميع ما يشبه القوم او اكثرها انما يبنى على هذه الاوهام

وذلك ليس مما يلزم ان يسلم منهم ولا شيء من ذلك مما يمكن ان يكون بحثا مطابقا لما هو الامر في نفسه لعلك تستطيع

على حقيقة الامر وقد عرفت هنالك ان المتكلمين يسمون هذا النوع من السبق ما لم يكن بسبب وقوع كل من السابق و

المسبوق في الزمان سبقا بالذات كما في سبق اجزاء الزمان بعضها على بعض ويجعلون سبق عدم الحادث الزماني على

وجوده من هذا النوع ويخصون السبق الزماني بما كان بسبب الوقوع في الزمان والقدم المقابل للحدوث بهذا المعنى

هو القدم الزماني واما الحدوث الذاتي فهو المسبوقية بالعدم سبقا ذاتيا ويقابله القدم الذاتي والعدم السابق هذا السبق

يسمى عدما ذاتيا وهو من لوازم ماهية الممكن وليس بجعل الجاعل وقد عرفت منا ان تسبقه على الوجود انما هو سبق بالماهية

وقيل انه سبق بالطبع فكل حادث بالزمان فهو حادث بالذات قديم بالزمان من غير عكس فما هو قديم بالزمان عند

الحكماء من العالم حادث بالذات وهم يكتفون بالحدوث الذاتي في اثبات الصانع لكون علة الحاجة الى المؤثر عندهم

هو الامكان كما مر والمتكلمون يحتاجون الى الحدوث الزماني من جهتين احديهما جهة اثبات الصانع لكون علة الحاجة

عندهم هو الحدوث الزماني والثانية جهة اثبات كونه مختارا بالاختيار الذي هو مرادهم كما ستعلم ومن وافق الحكماء

منهم في علة الحاجة كالمصنف فاحتياجه الى الحدوث الزماني انما هو من الجهة الثانية فقط وعمدة ما استدلوا به على حدوث

الاجسام هو ما اورده المصنف بقوله لان الاجسام لا تخلو عن جزئيات متناهية حادثة وكل ما كان لا يخلو عن جزئيات متناهية

حادثة فهو حادث فالاجسام كلها حادثة اما الصغرى وهي التي اشار اليها بقوله لعدم انفكاكها عن جزئيات متناهية

هذا السبق

بجامع السابق المسبوق

من جهة حكم فيه قدم بالذات

كون العقلاء

حادثة

حادثة فلو جعل أحدهما أن الأجسام لا تخلو عن الأعراض بالكلية والأعراض كلها حادثة لعدم بقائها كما هو مذهب
الاشعري لما لم يكن هذا أعني عدم بقاء العرض ثابتا بين ثابتا العرض المتم عن هذا الوجه وثانيهما أن الأجسام لا تخلو عن
حركة وسكون لأن كل جسم فله وضع في موضع فإن كان منتقلا عن أحدهما كان متحركا وإلا كان ساكنا وكل جزئي
من جزئيات الحركة والسكون حادث لأن الزمان معتبر في مفهوم كل منهما وهو يقبل القسمة إلى أجزاء غير مجتمعة كل
منها زمان فيكون كل منها أيضا كذلك فكل حركة مثلا قابلة للقسمة إلى أجزاء كل منها حركة فكل حركة مسبوقة إما بحركة
أخرى أو بسكون وكل منهما واقع في زمان سابق على زمان هذه الحركة وكذا كل سكون مسبوق إما بسكون آخر أو بحركة على
الصفة المذكورة وإلى هذا الوجه أشار بقوله فإنها لا تخلو عن الحركة والسكون وكل منهما أي كل جزئي من جزئياتهما بقرينة
ما مر من قوله من جزئيات متناهية حادث لكونه كما ذكرنا مسبوقا بالغير لتجزئه أجزاء إما من نوعه أو من مقابله ولذا قال
وهو أي حدوث كل منهما ظاهر وهذا دليل الجزء على إرادة حدوث كل جزئي من جزئيات الحركة والسكون فإن هذا هو المطلوب
كما بينا لا حدوث ماهية الحركة والسكون كيف ولو كان كذلك لم يحتج إلى التمسك بتناهي الجزئيات وإثبات الذي هو نوع
العظمى في هذه المسئلة ببرهان التطبيق وغيره على ما قال لعدم تناهي جزئياتهما فإن وجود ما لا يتناهى محال للتطبيق
على ما مر في مبحث إبطال التسلسل وقد عرفت هناك حاله كما بينه في حد المجموع من اللانهاية وقال المصنف في نقد المحصل الدليل الذي
اعتمد عليه جمهور المتكلمين في مسئلة الحدوث يحتاج إلى إقامة حجة على امتناع وجود حوادث لا أول لها في جانب الماضي فنورد
أولا ما قيل فيه وعليه ثم نذكر ما عندنا فيه فنقول قال الأوائل في وجوب تناهي الحوادث الماضية لما كان كل واحد
منها حادثا كان الكل حادثا واعترض عليه بأن حكم الكل يخالف الحكم على الآحاد ثم قالوا الزيادة والنقصان تبطل كون
الحوادث الماضية غير متناهية وعورض بمعلومات الله ومقدوراته فإن الأولى أكثر من الثانية مع كونهما
غير متناهيين ثم قال المحصلون منهم الحوادث الماضية إذا أخذت تارة مبتدئة من الآن مثلا ذاهبة في الماضي وتارة
مبتدئة من قبل هذا الوقت من السنة الماضية ذاهبة في الماضي وطبقت إحداهما على الأخرى في التوهم بأن يجعل المبدأ
واحدا وهما في الذهاب إلى الماضي متطابقتان استحال تساويهما وإلا كان وجود الحوادث الواقعة في الزمان الذي بين
الآن وبين السنة الماضية وعدمها واحدا واستحال كون المبتدئة من السنة الماضية زائدة على المبتدئة من الآن لأن
ما ينقص من المتساويين لا يكون زائدا على كل واحد منهما فإذن يجب أن يكون المبتدئة من السنة الماضية أنقص من المبتدئة
من الآن في ذلك الجانب ولا يمكن ذلك إلا بانتهائها قبل انتهاء المبتدئة من الآن فيكون الأنقص متناهيا والزائد عليه
بقدر متناه يكون متناهيا فيكون الكل متناهيا واعترض عليهم بأن هذا التطبيق لا يقع إلا في الوهم وذلك يكون
بشرط ارتسام المتطابقين فيه وغير المتناهي لا يرتسم في الوهم ومن البين أنهما لا يحصلان في الوجود معا فضلا عن وقوع
التطبيق بينهما في الوجود فإذن هذا الدليل موقوف على حصول ما لا يحصل لا في الوهم ولا في الوجود وأيضا الزيادة
والنقصان إنما فرض في الطرف المتناهي لا في الطرف الذي وقع النزاع في تناهيه وهو غير مؤثر فيه هذا حاصل كلامهم
في هذا الموضع أنا أقول إن كل حادث موصوف بكونه سابقا على ما بعده وبكونه لاحقا لما قبله والاعتباران مختلفان
فإذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدئة من الآن تارة من حيث كل واحد منها سابق وتارة من حيث هو بعينه لاحق كانت
السوابق واللواحق المتباينتان بالاعتبار متطابقتين في الوجود ولا يحتاج في تطابقهما إلى توهم تطبيق ومع ذلك يجب
كون السوابق أكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه فإذن اللواحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع
السوابق والسوابق زائدة عليها بمقدار متناه فتكون متناهية أيضا انتهى كلامه في نقد المحصل فهذا الذي عول عليه المص

حينئذ

بينه هو البرهان الثاني المأخوذ من برهان التطبيق وقد مر في مبحث ابطال التسلسل وقوله المبتدأة من الآن يوهم دخول الحادث الآني الذي
ليس له المسبوقية المحض في الآحاد لكن يخرج قوله من كل واحد منها سابق تارة ومن حيث هو بعينه لاحق وقد عرفت هناك
ان هذا هو الفارق بين هذا البرهان وبرهان التضايف الآتي بعده وعندي ان هذا البرهان ايضا ليس بمعول عليه في سلسلة
الحوادث لان تطابق واحد بواحد وان لم يحتج الى توهم تطبيق لكن تطابق الجميع بالجميع ليظهر زيادة احدهما على الاخرى
محتاج الى ذلك لا محالة ولو وصف كل حادث بالاضافتين المتقابلتين ويجب زيادة المتصف باحدهما من حيث هو كذلك
على المتصف بالاخرى فينقطع الناقص والزائد ايضا هذا هو برهان التضايف ولم يذكره فيما سبق ويقرره ان كل واحد
من آحاد السلسلة سواء كانت مترتبة من علل ومعلولات او من حوادث متعاقبة الى ما لا نهاية لها متصف بوصفين
متقابلين تقابل التضايف هما السابقية على ما بعده والمسبوقية بما قبله ما عدا المبدأ والحادث اليومي فان كلا
منهما مسبوق محض وليس بسابق على شيء والمتضايفان متكافئان بحيث يكون عدد احدهما مساويا للعدد الاخر فلو لم
تنته السلسلة من الجانب الآخر يجب ان يكون عدد المسبوقية من حيث هو مسبوق ازيد من عدد السابق من حيث هو سابق
وهو ممتنع لوجوب التكافؤ فيجب ان ينقطع الناقص وهو عدد السابق ليحصل هناك سابق محض لا يكون مسبوقا بشيء ويحصل
التكافؤ فيجب انقطاع الزائد ايضا وهو عدد المسبوق اذ لم يكن زيادته الا بواحد والزائد على المتناهي بقدر متناه متناه
بالضرورة وهو المطلوب اقول هذا البرهان ايضا لا يجري في آحاد سلسلة الحوادث المتعاقبة اما اولا فلان ظهور الزيادة والنقصان
في عدد المتضايفين يتوقف على حصول تلك العدد في الوهم حيث لا اجتماع لها في الوجود وذلك قد لا يتم انه مسبوق
ايضا بهذا المعنى وان اريد مطلقا فهو سابق ايضا على الحادث الذي يلي بعده كما انه مسبوق بحادث متقدم قبله هذا واما
الكبرى فضرورية على ما اشار اليه بقوله والضرورة قاضية بان ما لا ينفك من الحوادث المتناهية وما لا لزم انفكاكه
عنها ما لخلفه فالاجسام حادثة وهو المطلوب ولما استحال قيام الاعراض اي الجسمانية الا بها اي بالاجسام ثبت حدوثها
ايضا فثبت حدوث العالم الجسماني باسره بل العالم مطلقا لعدم ثبوت المجردات العقلية ولحدوث النفوس الناطقة كما سيأتي بيانه
جميعا ولما اتم الحجة على الحدوث اراد ان يشير الى الجواب عن بعض شبه القدم التي هي اقويها وهي اربع شبه جميعها مبنية
على كون الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم المقدر بالزمان الوهمي على ما هو من اوضاع المتكلمين الاولى ان العالم لو كان
حادثا في وقت هو جزء من الزمان الوهمي مسبوق باجزاء وهمية غير متناهية على ما هو مذهبكم مع تساوي نسبة جميع الاجزاء
الى مكان تحدثه فيه لزم التخصيص بلا مخصص وهو ممتنع بالضرورة والجواب منع تلك الاوضاع بل اختصاص الحدوث بوقته
المفروض المقدر له اذ لا وقت قبله لا موجودا وهو ظاهر ولا مفروضا لان الحدوث لا يتبدل عما هو عليه كما مر الثانية ان
موجد الاجسام لا يجوز ان يكون مختارا لان المختار لا يفعل الا لغاية من جهة وتحصيل استكماله بالغير وهو ممتنع لكونه واجب
الوجود كما سيأتي بل يجب ان يكون موجبا فاثره قديم لامتناع التخلف كما مر والجواب انا لا نسلم ان المختار لا يفعل الا لغاية
مرجحة بل المختار يرجح احد مقدوريه لا لامر مرجح عند بعضهم وهو الاشعري فان الممتنع عنده هو الترجح بلا مرجح دون
الترجيح بلا مرجح ولو سلم فلا نسلم كون الغاية زائدة على ذاته تعالى ليلزم استكماله بالغير بل ذاته هي غاية الايجاد عند المحققين
ولو سلم كون الغاية زائدة على ذاته فلا نسلم كون الغاية له وراجعة اليه ليلزم استكماله بها فانه كغيره عند المعتزلة فان افعال
الله تعالى عندهم معللة باغراض راجعة الى العباد كما سيجيء تفاصيل ذلك ولو سلم ان الفاعل موجب بالمعنى الذي يحتاج
الحكماء كما سيجيء فلا نسلم لزوم قدم الاثر وانما يلزم التخلف لو كان الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم المنفك ليمكن فرض
حدوث الاثر في شيء من اجزائه واما اذا كان بمعنى المسبوقية بالعدم المطلق على ما مر فلا الثالثة ان الجسم مركب من المادة

ممنوع واما ثانيا فلانه ان اريد
ان الحادث اليومي مسبوق محض
اي ليس بسابق على شيء من
معرض الوجود

الصورة والمادة ان كانت حادثة احتاجت المادة الى مادة اخرى لاستحالة الحدوث لا عن مادة وهكذا فيتسلسل وهو باطل فهي قديمة
وقد ثبت في موضعه امتناع انفكاك كل من الصورة والمادة عن الاخرى مع صورة ما هي الجسم فيثبت قدم الجسم وهو المطلوب والجواب ان
المادة ممتنعة عندنا كما مر ولو سلم فلا نسلم كونها قديمة وما ذكرتم من امتناع الحدوث لا عن مادة انما هو في الحدوث بمعنى
المسبوقية بالعدم الزماني كما في الحوادث اليومية واما في الحدوث بالمعنى المتنازع فيه وهو المسبوقية بالعدم المطلق فلا
الرابعة شبهة قدم الزمان وهي ان الزمان لو كان حادثا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع القبل فيها البعد وكل
قبلية كذلك فهي زمانية فيلزم ان يكون قبل الزمان زمان وهو زمان عدمه هذا خلف والجواب بمنع ان القبلية
المذكورة لا تستدعي زمانا كما في قبلية اجزاء الزمان بعضها على بعض فان قلت فعلى ما ذكرت لم يثبت حدوث
العالم ولا قدمه قلنا نعم والحق انه لا برهان عقلا على شيء منهما وذلك جائز فيما لا يكون من الاصول وقد نقل عن ارسطو
ان المسألة قد تكون جدلية بكلا طرفيها اذا فقد ان يتجه البرهان في طرفيها وعد من ذلك مسألة العالم حادث ام ازلي
لكن ذلك لا يضرنا في اعتقاد الحدوث الحاصل بالاجماع وبخبر الصادق وذلك كاف لان المسألة ليست من الاصول
اعني مما يتوقف عليه ثبوت الشرع لان الامكان كاف في اثبات الصانع كما مر لا الاختيار الذي يقول به الحكماء اعني كون
الصانع ذا علم وحكمة وقدرة وارادة كاف في ثبوت النبوة ولا حاجة فيه الى الاختيار الجزافي الذي يتوقف اثباته على الحدوث
كما سيجئ لا يقال التحقيق ان هذا الحدوث الثابت بالاجماع انما هو بمعنى مسبوقية العالم بالعدم الغير المجامع للوجود
وكون ذلك العدم واقعا في الزمان او مقدرا كالزمان فقد عرفت انه من اوضاع المتكلمين وليس من اجماع اصحاب
الشرايع فان قلت ليس السابق الغير المجامع للمسبوق يجب ان يكون اما نفس الزمان او مقارنا له وذلك لان مناط عدم الاجتماع
انما هو كون الشيء امرا منقضيا غير قار الذات فالعدم المذكور يجب ان يكون جزءا من هذا الامر المنقضي او مقارنا لجزء
منه قلت كون المناط هو ذلك لا يستلزم الانحصار في هذين بل كون شيء ما طرفا ونهاية لهذا الامر المنقضي مصحح لعدم
الاجتماع ايضا والعدم المذكور كذلك فانه عبارة عن نهاية الزمان فهو طرفه كما ان الامر في سائر الاطراف كذلك فان
النقطة انما هي نهاية الخط وعدم نهاية السطح وعدم له وكذا السطح للجسم الا ان هذه الاطراف
في الوجود لكونها امورا قارة بخلاف طرف الزمان فانه غير مجامع معه في الوجود لكونه غير قار ولا استبعاد في عدم اجتماع
ما هو بجزء له مع جزء اخر منه وما قال الشيخ في الشفاء من ان الزمان لو كان له الطرف لكان له قبل ذلك الان عدم
فكان لا يجامع وجوده فكان هناك زمان فجوابه انا لا نسلم انه يلزم ان يكون للزمان قبل ذلك الان عدم وانما يلزم
ذلك لو كان هناك بعد موهوم كيف والمفروض انه الزمان الذي هو مناط القبلية والبعدية فهذا الان بل عدم
الزمان انما هو نفس هذا الطرف او مقارن له لا انه قبله ونظير ذلك انتهاء الابعاد القارة الجسمية الى ما ليس فوقه
ووراءه خلاء ولا ملاء وذلك لانه ليس هناك فوق ووراء ليمكن ان يكون خاليا او مملوا ولا ان هناك وراء وفوقا
لكنه ليس بملاء ولا خلاء فلا يلزم ارتفاع المتقابلين ولهذا قيل ان الزمان نسبته حسنة بالمكان فيعني كون وجود العالم
مسبوقا بالعدم هو انتهاؤه او تناهيه الى عدم هو نهايته وطرفه لا انه قبله ولعمري ان هذا هو اقصى ما يمكن ان يحتاج به على
سبيل الجدل في تصحيح الحدوث الزماني للعالم الجسماني ولا نقرا الا بالله **الفصل الرابع في الجواهر المجردة** وفيه
مسائل الاولى في ترتيبها قالوا في بيان العقل على ما قال اما العقل اي قد سبق انها عقل او نفس اما العقل فلم
يثبت دليل على امتناعه وما قيل لو وجد لشارك البارى تعالى في التجرد ولزم تركب البارى تعالى مما به الاشتراك وما به الامتياز
فغير ملتفت اليه لظهور فساده لان المشاركة في العوارض لا سيما السلوب غير مستلزمة للتركيب اذ لا وجوده مدخولة

استدلوا

استدلوا على وجود العقل بوجوه قد ذكر منها المص الاول ان المبدا الاول لما وجب ان يكون ذا واسطة في ايجاد غيره وجب
ان يكون مؤثرا مستقلا بالوجود والتاثير فلا يمكن ان يكون جسما لتركبه من امرين هما المادة والصورة فلا يجوز صدوره
اولا عن الواحد الحقيقي كما مر ولا صورة او نفسا لكون كل منهما مشروطا في التاثير بالمادة المتاخرة عنه ولا عرضا
لكونه مشروطا في الوجود بالموضوع المتاخر عنه على ذلك التقدير ولا مادة لاستحالة صدور التاثير عنها لكونها
قابلة محضة فيجب ان يكون عقلا اذ لا مانع منه وهو المط وهذا معنى قوله لكون الواحد لا يصدر عنه امران اشارة
الى نفي كون المعلول الاول جسما ولا مستقلا بشرط للاحق بما هو متاخر عنه في تاثيره اشارة الى نفي كونه صورة او نفسا
او وجوده عطف على تاثيره اشارة الى نفي كونه عرضا ولا لما امتنع صدور التاثير عنه عطف على المشروط اشارة
الى نفي كونه مادة ثم اشار الى تزييف هذا الوجه بقوله لان المؤثر مختار تعليل لكون هذا الوجه مدخولا يعني امتناع
صدور الكثير انما هو عن الواحد الذي هو غير مختار بالاختيار الزايد كما في الواجب تعالى عند الحكماء واما عن
المختار بالاختيار الزايد كالواجب تعالى عند المتكلمين فغير ممتنع لانه ليس واحدا حقيقيا بالمعنى المراد في تلك المسئلة كما
مر هنا الرد على هذا التقدير تسليم كون الجسم مركبا وهو ممنوع عند المتكلمين كما مر الثاني ان الافلاك متحركة على الاستدارة والدوام
اما الاول فلما مر واما الثاني فلكونها في الجملة حافظة للزمان الذي لا نهاية لامتداده كما مر في مبحث الزمان وحيث انه
مقدار غير قار فيجب ان يكون محله غير قارة هي الحركة ولا حركة تحتمل الدوام سوى حركة الفلك لكونه مصونا عن الفساد
كما مر فهي محل للزمان وحافظة له وهذا وان كان مختصا بواحد من الافلاك وهو الفلك الاعظم لكن جميع الافلاك
كل بالحدس وهو لكونها مستديرة لا يمكن ان يكون طبيعية لان الحركة المستديرة تطلب وضعا ثم تتركه لان المطلوب
بالطبع لا يكون مهروبا عنه بالطبع بل هي ارادية لان الارادة لها ذلك والحركة الارادية يكون لغاية لا محالة وهي لا يجوز
ان يكون نفس الحركة لانها ليست مطلوبة لذاتها بل لتتادى الى غيرها وهو المراد بالغاية وهي اما حسية او عقلية
والحسية اما جذب ملايم شهوية واما دفع منافر غضبية وهما مختصتان بالاجسام التي لها تنفعل تتاذى بالحال المنافي
كما في انواع الحيوانات والافلاك ليست كذلك ولهذا بقي كل حركة الى التزيد او غلبة على النحو الموجود في الحيوانات مثلا
فانحصرت غايتها في العقلية كما في حركاتنا الصادرة عن عقلنا العملي ودوام الحركة انما يكون لدوام الطلب المنبعث
فرط المحبة وهو الشوق فيكون تلك الغاية امرا معشوقا مختارا عقليا ويكون اما شيئا غير محصل الذات او شيئا محصل
الذات ويجب ان يحصل بالحركة والا لكان الطلب طلبا للاشيء وهو مح والشيء المحصل بالحركة يكون اينا او وضعا او كيفا
او كما او ما يتبعها من كمالات الجسم وح انما يكون الحركة لنيل ذات المعشوق وان كان شيئا محصل الذات والحركة لا محالة
بتوجه نحو حصول حال ما للمتحرك فاما ان يكون تلك الحال حالا لامر المعشوق كما سره او موافاته او ملاقاته لم يكن حاصلة
فحصلت بالحركة وح يكون الحركة لنيل حال لامر المعشوق واما ان لا يكون تلك الحال حالا لامره ويجب ان يكون مما يناسب
اما ذات المعشوق او حاله من احواله والا فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة فاذا يكون هذا القسم حيل نيل حال تشبه
ذات المعشوق او حاله فرد القسم الاول يعني ما يكون المط شيئا غير محصل الذات محصلا بالحركة لانه اما ان يحصل دفعة اما
او لا يحصل ابدا لا ان حصل دفعة ما وجب انقطاع الحركة والطلب عند حصوله وان لم يحصل ابدا وكان المتحرك طالبا ابدا
فهو طالب المحال وهو مح من التصور العقلي المحض فاذن المعشوق ليس من كمالات المتحرك ولا مما يحصل بالحركة ثانيا او
حالا له بل هو شيء متحصل الذات خارج عنه وليس من شانه ان ينال بل يراد المتحرك نيل التشبه به ثم لا يخ اما ان يكون حركته
لنيل شبه نسبته لكمال له فاذ يوجد فيه شبيها بكمال المعشوق وهو مح والا لزم اما الوقوف عند النيل او طلب المحال واما

ان يكون لنيل شبه لا يستقر بل ينبغى ان يوصف بالبقا فيكون متشبها بموجود كامل هو فوقه واشرف منه اذ لا تشبه بمن
هو فى مرتبته او دونه ولو جوب كونه متعددا لكون حركات الافلاك مختلفة لا يمكن ان يكون هو واجب الوجود
الذى لا يمكن تعدده كما سيجى بل عقل فثبت تعدد العقول بتم ويكون التشبه بها هو الاستفاضة منها والافاضة على السافل
لا لكونها افاضة على السافل بل لكونها تشبها بالعالى بالخروج عما له بالقوة الى الفعل والى هذا اشار بقوله وكقولهم
استدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبه بالكامل اذ طلب الحاصل فعلا اى دائما او قوة اى غير حاصل
الآن مع امكانه فان امكان الحصول حصول بالقوة يوجب الانقطاع وغير الممكن محال وهذا الوجه بتمامه مدخول لتوقفه على
دوام ما اوجبنا انقطاعه حيث اثبتنا حدوث الاجسام واعراضها وفيه نظر اذ الحدوث لا يستلزم الانقطاع على انه لا نزاع
فى عدم انقطاع الزمان لثبوت الخلود فى الجنة والنار الا ان يذهب الى كون الزمان امرا موهوما محضا وفيه ما فيه على
حصر اقسام الطلب فيما ذكروه وهو ممنوع لاحتمال ان يكون طلب المحسوس لا مراحو كمعرفته او التشبه به مع المنازعة فى امتناع
طلب المحال ولا يخفى على المتامل فيما ذكر من تقرير الدليل ضعف هذين المنعين اما الاول فلان حصر الطلب فى الحسى
والعقلى حصر منقاصل لان المراد منهما اما الجزئى والكلى واما ما يدرك بالحس وما لا يدرك به واما حصر الحسى فى الجذب
الى ما يلائم فلان كل متصور جزئى لا يكون جذب ملايم ولا دفع منافر عند المدرك لا يصلح ان يكون غرضا له بالضرورة واما الثانى
اعنى منع امتناع طلب المحال فلان ذلك من الارادة المنبعثة عن ارادة كلية يتصور بها الجوهر العاقل المجرد عن الغواشى
المادية فى غاية الظهور الثالث ان علة الاجسام لا يجوز ان يكون واجب الوجود بلا واسطة لما مر ولا ان يكون الاجسام
بعضها علة لبعض اما مطلقا فلما تقرر ان يستدعى مقدمات الاولى ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون موجودا بالفعل
بصورته ويكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان يفعل
بمادته لانه بها يكون موجودا بالقوة فاعلا الثانية ان الافعال الصادرة عن القوى الجسمانية انما يصدر عنها بمشاركة
الوضع لما مر فى مباحث العلل فلا يمكن ان يكون فاعلة لما لا وضع له الثالثة ان فاعل الجسم يكون فاعلا او لا لجزئيه اعنى
مادته وصورته لان فعل المركب مسبوق بفعل اجزائه واذا مهدت هذه المقدمات فنقول لو صدر جسم عن جسم لزم
ان يكون القوة الجسمانية وهى صورة الجسم الفاعل مؤثرة فيما لا وضع له وهو كل واحد من الهيولى والصورة لكنه
هما جزآن للجسم الصادر وهو محال واما خاصا وهو ان يكون الاجسام المحيطة بعضها علة لبعض فاما ان يكون المحوى علة
للحاوى وهو محال فان الوهم لا يذهب الى تعليل الاقوى بالاضعف واما ان يكون الحاوى علة للمحوى وهو ايضا محال لانه
يستدعى مقدمات اوليها ان الجسم لا يمكن ان يكون علة موجبة لشئ الا بعد صيرورته متشخصا معينا فان الطبايع الكلية
ما لم يكن اشخاصا لم توجد فى الخارج ثانيها ان العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجود المعلول متاخرا
عن وجود العلة فاذا اعتبر المعلول مع وجود العلة كان له الامكان لانه لم يجب بعد وكل ما لم يجب كان من شانه ان يجب
فهو ممكن وثالثها ان الشيئين اللذين يكونان معا لا بمعنى المصاحبة الاتفاقية بل بمعنى بحيث لا يمكن ان ينفك احدهما
عن الآخر فانهما لا يختلفان فى الوجوب والامكان لان تخالفهما فى ذلك يقتضى امكان انفكاكهما وبعد تمهيد ما نقول
لو كان الحاوى علة للمحوى لم يتعين متشخصا وح كان وجود المحوى اذا اعتبر مع وجود الحاوى المتشخص موصوفا بالامكان
ولكن عدم الخلاء داخل الحاوى امر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحوى بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم ان يكون
هو ايضا مع وجود الحاوى المتشخص ممكنا لكنه فى جميع الاحوال واجب والا لكان الخلاء ممكنا لكنه ممتنع لذاته هف والى هذا
الوجه الخامس اشار بقوله وتوهم لا علية بين المتضايفين اى الحاوى والمحوى والا لامكن الممتنع او علل الاقوى وهو الحاوى

بالاضافة هو المحوى وهذا الوجه ايضا مدخول لمنع الامتناع الذاتي اي لا نم ان الخلاء ممتنع لذاته لكن وجود عدمه بالذات
منافي وجوبه بالذات لانه اعني وجود المحوى بالغير فلا يمكن الانفكاك بينهما فالمراد بالمنع هو المنع اللغوي فانه اشارة
الى معارضة المقدمة اعني امتناع الخلاء بالذات لا المنع العرفي لانه طلب الدليل وقد اقام الدليل عليه فيما سبق وهذا
وقال المحقق في شرح الاشارات لدفع هذه المعارضة بهذه العبارة واعلم ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان
الخلاء ذاتا هي المقتضية لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده والمقارن للتصور هو نوعا
تصور الا مع تصور المحوى من حيث هو ملاء قال واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يتشكك به وهو ان يقال كون
عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كونه معلولا لوجود المحوى واجبا بالغير وذلك لان ذلك الغير الذي يقتضي وجود المحوى
في هذا الفرض هو الذي يجعل المحوى بحيث يمكن ان يتصور معه خلاء حتى يحكم بوجوب عدمه بالنحو المذكور ولذلك
حكم بامتناع افراده وجود المحوى والحاصل ان المحوى يكون واجبا بالغير اذا لم يكن معلولا للحاوي اما مع كونه معلولا للحاوي
فهو ممتنع لذاته لا واجب لغيره انتهى وتوضيحه انه لما لم يتحقق وجوب المحوى على فرض كونه معلولا للحاوي في مرتبة وجود
الحاوي فلم يتحقق هناك اعني في مرتبة وجوب الحاوي خلاء في داخله لا متحققا ومعدوما لان الخلاء المتصور انما يجب تحققه مع
وجوب وجود المحوى في داخله في مرتبة متأخرة من تلك المرتبة ووجوب وجود المحوى ايضا انما يتحقق مع عدم الخلاء المتصور
في داخل الحاوي فهنا اعني وجوب وجود المحوى بالحاوي ووجوب تحقق عدم الخلاء المتصور في داخله متقارنان في التحقق وهذا
في الوجود والتصور فيكون على هذا الفرض عدم هذا الخلاء مع كونه واجبا بالغير كوجود هذا المحوى فيكون متأخرا
المحوى عن وجوب الحاوي اعني كونه معلولا له ممتنعا بالذات لامتناع كون الواجب بالذات واجبا بالغير بالذات
ويتحقق التلازم لا بين مطلق وجوب وجود المحوى وبين مطلق عدم الخلاء بل بين وجوب وجود المحوى بالحاوي
وبين عدم الخلاء المتصور في داخل الحاوي اللذين لزم كون كليهما واجبين بالغير في هذا الفرض فتمسك بها على
كون المحوى معلولا للحاوي ممتنعا بالذات قوله والحاصل ان المحوى يكون واجبا بالغير اه معناه ان وجود المحوى
انما يتحقق في نفس الامر ان لم يكن معلولا للحاوي ولا يتحقق التلازم مع عدم الخلاء اذ لا يتصور خلاء ح والتلازم المتحقق
انما هو مع هذا الخلاء المتصور واما اذا فرض كونه معلولا للحاوي فهو ممتنع بالذات في نفس الامر وواجب بالحاوي بحسب الفرض
وبين عدم الخلاء لا يستلزم التلازم بين واجب بالغير في نفس الامر وبين واجب بالذات ليلزم التنافي بينهما هذا واعلم
ان الدلائل البرهانية والشواهد القرآنية على وجود الجواهر المجردة المسماة بالعقول كثيرة ومن نوادر احاديث الكافي
صلوات الله عليهم اجمعين رزقنا فهم رموزها واشاراتها ما يدل في ذلك وحسبك من محكماتها ما روي عن امير المؤمنين
وسيد الوصيين علي بن ابي طالب صلوات الله عليه على ما اورده بعض الاعاظم قدس سره في بعض تصانيفه انه سئل
عن العالم العلوي فقال صور عارية عن المواد خالية عن القوة والاستعداد تجلى لها ربها فاشرقت وطالعها فتلألأت
والقى في هويتها مثاله فاظهر عنها افعاله وخلق الانسان ذا نفس ناطقة ان زكيها بالعلم فقد شابهت جواهر
اوائل عللها واذا اعتدل مزاجها وفارقت الاضداد فقد شارك بها السبع الشداد صدق ولي الله وصي رسول الله
عن الله ولا ينافي ثبوت المجردات العقلية حدوث العالم على ما حققنا والمتكلمون لما قصدوا اثبات الحدوث
من طريق الحركة وهو لا يجري عليها استنكفوا من ثبوتها ولا يلزم من ذلك على تلك الطريقة انهم لان تلك المجردات عند
مثبتيها مرتبطة بالجسمانيات وهو من الادنى طرا غير منفكة عنها انفكاكا تخلفيا فحدوث الجسمانيات باي طريق
كان مستلزم لحدوثها لا محالة المسئلة الرابعة في تجرد النفس ومقصود المصنف بالبحث ههنا هو النفس الانسانية

ما الاكان هكذا واجبا الذات

منه فان المحوى من حيث هو ملاء
لا يتصور الا مع التمكن وذلك يقتضي

الثالثة

الناطقة وان كانت الخارجية من مقسم الجوهر اعم منها لكونها شاملة للنفوس المجردة الفلكية ايضا واسم النفس يطلق
على ما هو اعم من المجردة فانها تطلق على بعض الصور الحالة في المادة كالصور النوعية النباتية والحيوانية فيقال نفس
نباتية ونفس حيوانية وتجمعها مع الناطقة الانسانية باسم النفس الارضية وصرح في شرح الاشارات بان اطلاق
النفس على الارضية والسماوية ليس بمعنى واحد لعدم اشتراكهما في المعنى المشترك بقولنا كمال اول لجسم طبيعي والمعنى
الذي يضاف الى ذلك فيحصل النفس الارضية متناولة للنفوس النباتية والحيوانية والانسانية هو ان نقول
بعد قولنا لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة ومعنى كونه ذا آلات يمكن ان يصدر بتوسطها وبغير توسطها ما يصدر
من افاعيل الحيوة التي هي التغذية والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية والنطق والمعنى الذي يضاف الى ذلك
فيحصل النفس السماوية هو ان نقول بعد قولنا لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة يتبعان تعقلا كليا حاصلا لها بالفعل
انتهى ونقل صاحب المحاكمات عن الامام ايضا في الملخص ما حاصله ان زعم المحققين انه لا يمكن تعريف النفس بما يتناول
هذه النفوس الثلثة اي النباتية والحيوانية والفلكية بل مقولية النفس عليها انما هي بالاشتراك اللفظي ثم قال
نحن نقول انا نشاهد اجساما تتغذى وتنمو وتولد المثل واجساما تدرك وتتحرك بالارادة دائما او ليس بدائم ولا شك
لجسميتها فيجب ان يكون لها مباد غير جسميتها ولا شك ان تلك المبادي مختلفة فان جعلنا اسم النفس لتلك المبادي
المختلفة كان على سبيل الاشتراك واما انه لا يمكن تعريف النفس بحيث يعم النفوس الثلثة فذلك منقوض بنص
الشيخ بان كل ما يكون مبدأ لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة فانا نسميه نفسا فهذا المعنى
مشترك بين النفوس الثلثة لان مبدأ افاعيل كذلك اما ان يكون مبدأ افاعيل لا يكون على وتيرة واحدة وهو النفس
الارضية او يكون مبدأ افاعيل على وتيرة واحدة لكن لا يكون عادمة للارادة وهو النفس السماوية انتهى كلام المحاكمات
وتبعه في هذا النظر شارح المواقف وهو ليس بشيء اما توجيه الاشتراك فلان جعل اسم النفس لتلك المبادي المختلفة انما
يستلزم الاشتراك لو لم يكن لتلك المبادي مفهوم مشترك بين تلك المبادي وهو غير لازم واما النظر فلان اشتراك
المعنى المذكور بين الثلثة انما يستلزم كون اسم النفس مشتركا معنويا بينها لو كان ذلك المعنى مسمى لاسم النفس وكلام
الشيخ لا يدل على ذلك بل على خلافه فان ضمير نسميه راجع الى كل لا الى مدخوله اعني ما الموصولة فتدبر ثم ان شئت
توضيح المرام فاعلم ان المراد في هذا المقام انما هو تحديد النفس من حيث هو نفس وشرح هذا الاسم وبيان ان اطلاقه
على تلك المبادي باي معنى هو ولا تعريف ما يطلق عليه لفظ النفس وجميع تلك المبادي التي يطلق عليها هذا اللفظ في
معنى هو مشترك وان لم يوضع له اسم النفس قال الشيخ في الفن السادس من طبيعيات الشفا في النفس بهذه العبارة الفصل
الاول في اثبات النفس وتحديدها من حيث هي نفس نقول اول ما يجب ان نتكلم فيه اثبات وجود الشيء الذي يسمى نفسا ثم
نتكلم فيما يتبع ذلك فنقول انا قد نشاهد اجساما تحس وتتحرك بالارادة بل نشاهد اجساما تتغذى وتنمو وتولد المثل
وليس ذلك لها لجسميتها والشيء الذي يصدر عنها هذه الافعال وبالجملة كل ما يكون مبدأ لصدور افاعيل ليست على
وتيرة واحدة عادمة للارادة فانا نسميه نفسا وهذه اللفظة اسم لهذا الشيء لا من حيث جوهره بل من جهة اضافة
ما له اي من جهة ما هو مبدأ لهذه الافاعيل ونحن نطلب جوهره والمقولة التي يقع فيها من بعد لكنا الآن انما اثبتنا
وجود شيء هو مبدأ لما ذكرنا واثبتنا وجود شيء من جهة ما له عرض ما ونحتاج ان نتوصل من هذا العارض الذي له
ان نتحقق ذاته لنعرف ماهيته كانا قد عرفنا ان للشيء المتحرك محركا ما ولسنا نعلم من ذلك ان ذات هذا المحرك ما هو فنقول
اذا كانت الاشياء التي نرى ان النفس موجودة لها اجساما وانما يتم وجودها من حيث هي نبات وحيوان بوجود هذا

فبقي ان يكون في ذواتها مباد لذلك غير جسميتها ٤

الشيء

بالفعل وجزء يكون الشيء هو ما هو

الشيء وهذا الشيء جزء من قوامها واجزاء القوام كما علمت في مواضع هي يكون على قسمين جزء يكون به الشيء هو ما هو بالقوة
اذ هو بمنزلة الموضوع فلو كانت النفس من القسم الثاني ولا شك ان البدن من ذلك القسم فالحيوان والنبات لا يتم حيوانا
ونباتا بالبدن ولا بالنفس فيحتاج الى كمال آخر هو المبدأ بالفعل لما قلنا فذلك هو النفس وهو الذي كلامنا فيه بل ينبغي
ان يكون النفس هو ما به يكون النبات والحيوان بالفعل نباتا وحيوانا وان كان جسما ايضا فالجسم صورته فما قلنا انه يكون
من حيث هو جسم تلك المبدأ بل يكون كونه مبدأ من جهة تلك الصورة ثم قال فبين ان ذات النفس ليست بجسم بل هو جزء
للحيوان والنبات هو صورة او كالصورة ثم شرع في بيان ان النفس لم قيل انها كمال ولم يقل انها صورة او قوة فقال نقول
الا ان النفس يصح ان يقال لها بالقياس الى ما يصدر عنها من الافعال قوة وكذلك يجوز ان يقال لها بالقياس الى ما تقبلها
من الصور المحسوسة والمعقولة على معنى آخر قوة ويصح ان يقال ايضا لها بالقياس الى المادة التي تحلها فيجتمع منهما
جوهر نباتي او حيواني صورة ويصح ان يقال ايضا لها بالقياس الى استكمال الجنس بها نوعا محصلا كمال لان طبيعة الجنس
تكون ناقصة غير محدودة ما لم تحصلها طبيعة الفصل مضافا اليها فاذا انضاف كمل النوع فالفصل كمال النوع ثم
كل صورة كمال وليس كل كمال صورة فان الملك كمال المدينة والربان كمال السفينة وليسا بصورتين للمدينة والسفينة
فما كان من الكمال مفارق الذات لم يكن بالحقيقة صورة للمادة وفي المادة فان الصورة التي هي في المادة هي الصورة
المنطبعة فيها القائمة بها اللهم الا ان يصطلح ويقال لكمال النوع صورة النوع وبالجملة فانه قد استقر الاصطلاح
على ان يكون الشيء بالقياس الى المادة صورة وبالقياس الى الجملة غاية وكمالا وبالقياس الى التحريك مبدأ فاعليا
وقوة محركة فاذا كان الامر كذلك فالصورة يقتضي نسبة الى شيء بعيد من ذات الجوهر الحاصل منها وذلك الشيء
هو المادة لانها صورة باعتبار وجودها للمادة والكمال يقتضي نسبة الى الشيء التام الذي عنه يصدر افاعيله لانه
كمال بحسب اعتباره للنوع فبين من هذا انا اذا قلنا في تعريف النفس انه كمال كان ادل على معناها وكان ايضا يتضمن
جميع انواع النفس من جميع وجوهها ولا يشذ النفس المفارقة للمادة عنه ايضا اذا قلنا ان النفس كمال فهو اولى من ان
نقول قوة لان الامور الصادرة عن النفس منها ما هو من باب الحركة ومنها ما هو من باب الاحساس والادراك وبالحري
ان يكون الادراك لها لا بما لها قوة هي مبدأ فعل بل مبدأ قبول والتحريك بالحري ان يكون لها لا بما لها قوة هي مبدأ
قبول بل مبدأ فعل وليس ان ينسب اليها احد الامرين بانها قوة عليه اولى من الآخر فان قيل لها قوة وعني بها الامران جميعا
كان ذلك باشتراك الاسم وان اقتصر على احد الوجهين عرض ما قلنا وشيء آخر وهو انه لا يتضمن الدلالة على ذات النفس
من حيث هي نفس مطلقا بل من جهة دون جهة وقد بينا في الكتب المنطقية ان ذلك غير جيد ولا صواب ثم قال ونقول
انا اذا عرفنا ان النفس كمال باي بيان وتفصيل فصلنا الكمال لم نكن بعد عرفنا النفس وماهيتها بل عرفناها من حيث
هي نفس واسم النفس ليس يقع عليها من حيث جوهرها بل من حيث هي مدبرة للابدان ومقيسة اليها فلذلك يؤخذ
البدن في حدها كما يؤخذ مثلا البناء في حد الباني وان كان لا يؤخذ في حده من حيث هو انسان ولذلك صار النظر في
النفس من العلم الطبيعي لان النظر في النفس من حيث هي نفس نظر فيها من حيث هي علاقة بالمادة والحركة ثم قال لكن الكمال
على وجهين كمال اول وكمال ثان فالكمال الاول هو الذي يصير به النوع نوعا بالفعل كالشكل للسيف والكمال الثاني
هو امر من الامور يتبع نوع الشيء من افعاله وانفعالاته كالقطع للسيف والتمييز والروية والاحساس والحركة للانسان
فان هذه كمالات لا محالة للنوع لكن ليست اولية فانه ليس يحتاج النوع في ان يصير هو ما هو بالفعل الى حصول هذه
الاشياء له بالفعل بل اذا حصل له مبدأ هذه الاشياء بالفعل فالنفس كمال اول ولان الكمال كمال الشيء فالنفس كمال لشيء

وهذا الشيء هو الجسم ويجب ان يؤخذ الجسم بالمعنى الجنسي لا المادي كما علمت ولس هذا الجسم الذي النفس كمال له كل جسم فانها
ليست كمال الجسم الصناعي كالسرير والكرسي وغيره بل كمال الجسم الطبيعي ولا كل جسم طبيعي فليس النفس كمال نار ولا ارض بل
في عالمنا كمال جسم طبيعي يصدر عنه كمالاته الثانية بآلات يستعين بها في افعال الحيوة التي اولها التغذي والنمو فالنفس التي
نحدها هي كمال اول لجسم طبيعي آلي له ان يفعل افعال الحيوة ثم اورد شكوكا على هذا الحد من جملتها ان لقائل ان يقول
ان هذا الحد لا يتناول النفس الفلكية فانها تفعل بلا آلات وان تركتم ذكر الآلات واقتصرتم على ذكر الحيوة لم يغنكم
ذلك شيئا فان الحيوة التي لها ليس هو التغذي والنمو ولا ايضا الحس وانتم تعنون بالحيوة التي في الحد هذا وان عنيتم بالحيوة
ما للنفس الفلكية من الادراك الذي هو التصور العقلي والتحريك للغاية فقد اخرجتم النبات من جملة ما له نفس ثم قال
في الجواب فنقول واما الاجسام السماوية فان فيها مذهبين مذهب من يرى ان كل كوكب يجتمع منه ومن عدة كرات
تتحرك جملة جسم حيوان واحد من الكرات تتم فعله بعدة اجزاء تتحرك فتكون هي كالآلات وهذا القول لا يستمر في كل
الكرات ومذهب من يرى ان كل كرة فلها في نفسها حيوة مفردة وخصوصا من يرى ان ثخن الجسم الحامل للفضل
لا كرة فيه فهو لا يجب ان يرى ان اسم النفس اذا وقع على النفس الفلكية وعلى النفس النباتية فانها تقع بالاشتراك ويكون
هذا الحد انما هو للنفس الموجودة للمركبات وانه اذا احتيل حتى تشترك الحيوانات والفلك في معنى اسم النفس خرج النبات
من تلك الجملة على ان هذه الجملة صعبة وذلك لان الحيوانات والفلك لا يشتركان في معنى اسم الحيوة ولا في معنى اسم النطق
ايضا لان النطق الذي ههنا يقع على وجود نفس لها العقلان الهيولانيان وليس هذا مما يصح هناك على ما ترى فان
العقل هناك عقل بالفعل والعقل بالفعل غير مقوم للنفس الكائنة جزء حد الناطق وكذلك الحس ههنا يقع على
القوة التي بها يدرك المحسوسات على سبيل قبول امثلتها والانفعال منها وليس هذا ايضا مما يصح هناك على ما ترى ثم
ان اجتهد مجتهد فجعل النفس كمالا اولا لما هو متحرك بالارادة ومدرك من الاجسام حتى يدخل فيه الحيوانات والنفس الفلكية
خرج النبات من تلك الجملة وهذا هو القول المحصل انتهى ما اردناه من كلام الشفاء مع ادنى تلخيص في بعض المواضع لازالة
الخفاء واذا عرفت جميع ما ذكرنا عرفت ان ما اشتمل عليه قوله واما النفس فهو كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة
اي يكون من شأنه ان يصدر عنه افعال من شأنها ان يصدر عن ذوي الحيوة مطلقا اعم من جميعها او بعضها تعريف للنفس
الارضية الشاملة للنباتية والحيوانية والانسانية صادق على كل واحد دون الصور المعدنية لخروجها بقيد الآلي
كالنفس الفلكية على التحقيق مع ان المصنف لم يتعرض لها اما اولا فلما اشرنا اليه من انه لا يبحث الا عن النفس الانسانية
واما ثانيا فلعدم انطباق عنوان الفصل على مطلق النفس الارضية ولعله انما فعل ذلك لكونها جنسا للنفس الانسانية
فاكتفى بتعريف الجنس اشارة الى انه هو العمدة في الاحتياج الى التعريف ههنا فاذا عرف الجنس سهل تمييز الانواع
بعضها عن بعض لظهور ان الافعال الصادرة بالآلات عن الاجسام من الارضيات على اقسام ثلثة فمنها ما يعم الاجسام
وغيرها مما يفعل بالآلات كالتغذية والتنمية والتوليد ومنها ما يختص ببعضها شاملا لجميع انواعها كالحس والحركة الارادية
ومنها ما يختص ببعض منها كالتعقل وما يصدر عن الاخص يصدر عن الاعم من غير عكس فما يصدر عنه التعقل
يصدر عنه جميع افعال الحيوة فهو نوع من النفس الارضية وما يصدر عنه الحس والحركة يصدر عنه التغذية ونحوها
دون التعقل وهو نوع آخر وما لا يصدر عنه الا القسم العام نوع ثالث فاذا اريد تعريف نوع نوع من هذه الانواع
الثلثة قيل في تعريف النفس النباتية بعد قولنا آلي يتغذى وينمو ويولد فقط بدلا عن قولنا ذي حيوة بالقوة
وفي تعريف النفس الحيوانية يتغذى وينمو ويحس ويتحرك فقط وفي تعريف النفس الانسانية يتغذى وينمو ويحس

ويعقل

ويحوه ويتعقل جميعا فهذه القيود الثلثة مما اشتمل عليها قيد ذي حيوة بالقوة ولو قيل بدل هذه القيود في الاول
من جهة ما يغتذي وينمو ويولد فقط وفي الثاني من جهة ما يحس ويتحرك بالارادة فقط وفي الثالث من جهة ما يتعقل فقط لصح اينه
ويرجع الى ما ذكرنا ويمكن ان يكون مراد المص من قوله ذي حيوة بالقوة ما من شانه ان يصدر عنه جميع افعال الحيوة
فيصير مختصا بالانسان ويخرج النفس النباتية والحيوانية عن هذا القيد ويصير التعريف تعريفا للنفس الانسانية على
ما هو المقصود ولولا تصريحه في شرح الاشارات على ما نقلنا بان المراد من ذي حيوة بالقوة هو المعنى الاعم وهو الذي
ذكرناه اولا لامكن الجزم بهذا التوجيه الثاني واما توجيه الحصر المستفاد من قوله واما النفس فهو كمال اول الة حيث
يدل على ان النفس الخارجة من الفلكية وهي المجردة منحصرة في هذا المعرف فيشكل على التوجيهين لمكان النفوس المجردة
الفلكية اما على التوجيه الثاني فظ واما على الاول فكذلك ايضا فان النفس المجردة غير منحصرة فيما هذا المعرف حينئذ له
اعني النفس الناطقة اللهم الا ان يكون المص غير قائل في هذا الكتاب بالنفوس المجردة في الافلاك بل بالمنطبعة فقط كما كان
راي المشائين قبل الشيخين ثم ان فائدة قيد ذي حيوة بالقوة على ما ظهر من كلام الشفا هو الاحتراز عن النفس السماوية
عند من جوز كون الفلك جسما آليا فان ما يصدر عنه من افاعيل الحيوة يكون بالفعل دائما واما الاحتياج الى هذا
القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون وذهب ابو البركات الى انه انما يذكر عوض قولهم آلي فيقال كمال اول طبيعي لجسم ذي
حيوة بالقوة وعبارة القدما كمال اول طبيعي آلي واحترزوا بالطبيعي عن الكمالات الصناعية كالتشكيلات الحاصلة
بفعل الانسان وقد يقال كمال اول لجسم طبيعي آلي بتاخير طبيعي وهو اما غلط في النقل واما مقصود به المعنى الذي ذكرنا كذا
نقل عنه شارح المو ثم قال فظهر ان ما يقال من ان بعضهم رفع طبيعيا صفة لكمال ليس معناه ان يرفع مع التاخر
صفة لكمال او يخفض بعده الى صفة لجسم فانه في غاية القبح وكذا لو رفع ح الى صفة لكمال مع ذكر ذي حيوة صفة
لجسم بل معناه انه يقدم ويرفع على ما قال الامام ان بعضهم جعل طبيعيا صفة للكمال فقال كمال اول طبيعي لجسم آلي
انتهى كلام شرح المو **المسئلة الثالثة** في بيان مغايرة النفس الناطقة للمزاج وللجثة الخاصة اعني البدن واجزائه الحسية
المشتركة وهي اعني المغايرة اعم من التجرد كما سيجيء في المسئلة الاتية واحتج على الاول بوجوه الاول وهو ما يدل
على مغايرة النفس الناطقة من حيث هي صورة نوعية مطلقا للمزاج هو ان المزاج واقع بين اضداد مائلة عنه الى
الانفكاك وهو ما يحتاج الى جابر جامع اياها حافظ على الاجتماع وهو النفس فالنفس متقدمة على الالتيام المتقدم
على المزاج فتكون متقدمة على المزاج شرطا لحصوله فكيف يكون نفسه واليه اشار بقوله وهي مغايرة لما هي شرط فيه
وعليه اعتراض مشهور وهو انكم قلتم ان المركبات انما يستعد لقبول صورها من مبدئها بحسب امزجتها المختلفة
فيجب من ذلك تقدم الامزجة على تلك الصور وههنا تقولون ان النفس التي هي صورة الحيوان جامعة لاسطقساته متقدمة
على المزاج هل هذا الا تناقض واجاب الامام عنه بان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج
في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها يصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء بطريق
ايراد الغذاء ونقل في بعض رسائله عن الشيخ لما طالبه بهمنيار ما الحجة على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ
لها انه قال كيف يبرهن على ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا
القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال وتلك القوة ليست قوة واحدة باقية في جميع الاحوال
بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وبالجملة فان تلك المادة تبقى في تصرف المصورة
الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة فح يوجد النفس ورد عليه المص بان هذا مخالف

لما صرح به الشيخ حيث قال في الشفا فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو
يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي وبانه ان كانت نفس الام ملهمة للمزاج
فكيف يوصف البدن بعد ملاقاة للنفس الناطقة وانما يجري امثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بآلات
مجددة وبانه ان كانت الصورة المنوية مدبرة وهي من القوى الخادمة للنفس التي تكون بمنزلة الآلات لها فكيف حدثت
قبل حدوث النفس التي هي مخدومها وكيف فعلت بذاتها فان الآلة ليست من شأنها ان تفعل من غير مستعمل اياها
هذا ايراده على الامام وتجويزه كون الصورة القائمة بالمني خادمة لنفس الام مستندا لكونها فاعلة بقصد لتصويره خادمة
وتشكيلها كما توهمه صاحب المحاكمات ليس ببعيد بعيد كما لا يخفى ثم قال ردا يقتضيه القواعد الحكمية التي افادها
الشيخ وغيره هو ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة
مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شأنها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فتصير بتلك القوة منيا
وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم ان المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات
يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء
ويضيفها الى تلك المادة فتنميها وتكمل المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر
عنها اولا لافاعيل وهكذا الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى
مدبرة في البدن الى ان يحل الاجل فتشبه تلك القوى في احوالها من قبل حدوثها الى استكمالها نفسا مجردة
بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تحاذيه ثم تشتد فان الفحم بتلك الحرارة يشتعل لان يتجمر وبالتجمر يشتعل
يشتعل نارا شبيهة بالنار المحاذية فمبدأ الحرارة الحادثة في الفحم كذلك الصورة الحافظة واشتدادها كمبدأ
الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان كلما يتأخر يصدر عنه ما يصدر عن المتقدم وزيادة
فتجمع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلثة الاخيرة
وهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود ويتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في المني
هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن والى آخر العمر والحافظ
للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ انهما واحد بهذا الاعتبار وقوله ان الجامع غير الحافظ بالاعتبار الاول
وبالجملة فالغرض ههنا على التقديرين اعني ان يكون الجامع والحافظ شيئين او شيئا واحدا حاصل لان المزاج محتاج
الى شيء آخر هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن او نفسا اخرى انتهى وهذا هو الجواب عن الاعتراض المذكور
حاصله ان المزاج الواقع بين اجزاء المني اولا يتوقف على نفس الابوين لتجمع تلك الاجزاء وتحفظها معا ويتوقف
على هذا المزاج الصورة الكمالية الحافظة للتركيب اعني الصورة المنوية ثم اذا وقع في الرحم تحصل لها استعدادات
يكتسبها هناك الصورة الفاعلة للافعال النباتية ويحصل له مرتبة التغذية والتنمية مزاج آخر يتوقف جمعا
وحفظا على هذه الصورة التي هي نفس نباتية للمولود فيستعد به لان يفيض عليه الصورة الفاعلة للافعال
الحيوانية فيكمل له امر التغذية والتنمية والمزاج الحاصل له بتكامل التغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة
التي هي نفس حيوانية للمولود جمعا وحفظا ويتوقف عليه تعلق النفس الناطقة ويبلغ امر التغذية والتنمية
بنوع من التدبير غاية الكمال فيحصل له مزاج هو اكمل الامزجة في شان هذا الشخص ويتوقف هذا المزاج الكامل
جمعا وحفظا على النفس الناطقة الى حلول الاجل فيكون كل مزاج موقوفا حدوثا وبقاء على صورة او

نفس

نفس ليست هي موقوفة على ذلك المزاج الذي هو مقارن لها بالزمان بل على مزاج اخر سابق عليه بالزمان يسبق
المعد لما هو معد له ولا يلزم التعدد فمناط الجواب انما هو على احتياج كل مزاج الى علة مستقلة مجامعة معه سواء
كانت عين العلة المحدثة او غيرها فلا يمكن الذهاب الى غير النهاية والا لزم التسلسل الخ فلا يرد ما توهمه الناظرين
ما حاصله يجوز توقف كل مزاج على نفس سابقة عليه وتوقف كل نفس على مزاج سابق عليها وهكذا الى غير النهاية
هذا واعلم انه لا يخفى على ما هو الظاهر من الجواب المذكور وصرح به المحقق الشريف وغيره من المحققين هو ان مادة
بدن الانسان تخلع صورة وتلبس اخرى الى ان يستعد لتدبير النفس الناطقة لا ما توهمه بعضهم من كون البدن
الانساني مشتملا على صورة بانضمام معدنية تحفظ التركيب ونفس نباتية للتغذية والتنمية والتوليد ونفس حيوانية
للاحساس والحركة الارادية ونفس ناطقة للتعقل والتدبير فان ذلك سخيف جدا وقال في شرح المقاصد ان ذلك تحقيق
ثم اعلم ان كل نفس مبدأ لآثار مخصوصة وان لكل نوع من الاجسام صورة نوعية هي جوهر حال في المادة
وان البدن الانساني جسم خاص تام يتعلق به النفس الناطقة لكن ذكر في شرح الاشارات وغيره ان البدن الانساني
بكون المادة فيه مثل بدن الجنين اذا خلع الصورة النباتية ولبس الصورة الحيوانية فعند تعلق النفس الناطقة
الجوهرية لو خلع الصورة الحيوانية ايضا لزم بقاء المادة بلا صورة حال الطفولية فانه بها معومة اياها حتى امتناع
كون الجوهر صورة معونة للمادة وما قيل من ان النفس الناطقة يفيض منها صورة نوعية انسانية هي آلة النفس فيها
في البدن كان بعيدا عن الصفحة على انه على ذلك التقدير انما بعد تعلق الناطقة وقبل فهناك الصورة
ولو بالذات يلزم الاشكال بعينه قلنا لا برهان على امتناع كون الجوهر صورة معونة للمادة مطلقا انما الممتنع
كون الجوهر معونا المادة لقيامه بالمادة وليس بمعتبر في المعونة ان يكون المقوم قائما بما هو مقوم له وسيأتي
بيان كيفية كون النفس الناطقة صورة نوعية للمادة الانسانية الغيرية الوجه الثالث ما اشار اليه بقوله و
للمنافرة في الاقتضاء وتقريره ان النفس والمزاج قد يتمانعان في الاقتضاء فان كثيرا ما يريد النفس الحركة الى جهة و
المزاج يمانعها في نفس الحركة بان يقتضي السكون كالمشي على الارض او في جهتها بان يقتضي الحركة الى جهة اخرى
كالتصاعد الى موضع عال والتمانع في الاقتضاء يدل على مغايرة المقتضيين فان قلت المانع للنفس في الحركة او في
جهتها هو الطبايع الممتزجة وهي غير المزاج قلت المزاج كيفية تابعة لتلك الطبايع فلا يجوز ان يخالفها في الاقتضاء
الوجه الثالث ان المزاج يزول بحسب الاسنان كالطفل والشاب والشيخ والنفس باقية لا تزول والباقي غير
الزائل واليه اشار بقوله وليطلان احدهما مع ثبوت الاخر وقد يقرر هذا الوجه بان شدة او حرارة شديدة
قاهرة يبطل الكيفية المزاجية الاصلية ويحدث كيفية اخرى مشابهة للكيفية المضادة الواردة عليه مع ان
النفس باقية غير زائلة لكونها مدركة لتلك الكيفية المضادة ولا يمكن ان يكون المدرك لها هو الكيفية المزاجية
الاصلية لبطلانها ولا الكيفية المزاجية العارضة لمشابهتها اياها والادراك انما يكون بالانفعال والشيء
لا ينفعل عن شبيهه وقد يلخص هذا التقرير ويحصل وجه عليحدة وهو ان يقال لو كان مبدأ الادراك اعني النفس
هو المزاج لم يحصل ادراك باللمس لان المزاج كيفية ملموسة شبيهة لم ينفعل عنها فلا يدرك وان كان كيفية مضادة
لا تبقى فكيف يدركها هذا ولما لم تكن اعني مغايرة النفس للبدن واجزائه وهو المراد بالجسمية الخاصة اشار بقوله
وهي مغايرة لما يقع الغفلة عنه وهو اشارة الى ما في الاشارات من قوله ارجع الى نفسك وتأمل هل اذا
كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك

ما عندك ان هذا يكون للمستبصر حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا يعزب ذاته عن ذاته وان لم يثبت تمثله
لذاته في ذكره ولو توهمت ان ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض انها على جملة من الوضع
والهيئة لا يبصر اجزائها ولا يتلامس اعضاؤها بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت
عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها وقال في الشفاء بعد الفراغ عن تحديد النفس بهذه العبارة ويجب ان نشير في هذا الموضع
الى اثبات وجود النفس التي لنا اثباتا على سبيل التنبيه والتذكير اشارة شديدة الموقع عند من له قوة على ملاحظة
الحق بنفسه من غير احتياج الى تثقيفه وقرع عصاه وصرفه عن المغلطات فنقول يجب ان يتوهم واحد منا كانه
خلق دفعة وخلق كاملا لكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجيات وخلق يهوي في هواء او خلاء هويا لا يصدمه فيه
قوام الهواء صدما ما يحوج الى ان يحس وفرق بين اعضائه فلم تتلاقى ولم تتماس ثم يتامل هل يثبت وجود ذاته فلا
يشك في اثباته لذاته موجودا ولا يثبت مع ذلك طرفا من اعضائه ولا باطنا من احشائه ولا قلبا ولا دماغا ولا شيئا
من الاشياء من خارج بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولا ولا عرضا ولا عمقا ولو انه امكن في تلك الحالة ان يتخيل
يدا او عضوا اخر لم يتخيله جزء من ذاته ولا شرطا في ذاته وانت تعلم ان المثبت غير الذي لم يثبت فاذن المثبتة سبيل الى
ان يتنبه على وجود النفس شيئا غير الجسم بل غير جسم وانه عارف به مستشعر له وان كان ذاهلا عنه يحتاج ان يقرع
عصاه انتهى كلام الشفاء فان قيل ان ذاتك الانسانية عندنا هي اجزاؤه الاصلية الجسمانية ولا نسلم انه يغفل عنها بل انما
يغفل عن الاجزاء الفضلية وعن الاعراض والقوى الحالة فيها قلنا لو كان المراد من الاجزاء الاصلية هي الاعضاء المتكونة
عن النطفة كما هو الظاهر فامكان الغفلة عنها لا يقبل المنع كيف وهي الاعضاء الماخوذة في تقرير هذا التنبيه وان
كان المراد منها هو الاجزاء التي لا تتجزى او امر آخر فالمقام ههنا اللبس نفي ذلك كلا لا يخفى واما ما قيل في الجواب من انه
لو كان لا يغفل عن اجزائه الاصلية لكان عالما بانها ما هي ولو بوجه يميزها عما عداها ففيه منع ظاهر الملازمة
كما لا يخفى على المتامل واشار الى الثالث اعني مغايرة النفس للجسمية المشتركة ولما يقع المشاركة به يعني ان الجسمية
هي ما به يشارك كل بدن مع غيره من الابدان والنفس هي ما به يمتاز كل احد عن غيره وما به الاشتراك غير ما به الامتياز
بالضرورة فالنفس غير الجسمية فان قيل ان اراد بالجسمية طبيعتها الكلية المشتركة فذلك مما لا يشتبه على احد فكيف
يجعل مسئلة وان اراد الجسم المتخصص فذلك هو البدن بعينه وليس مما يقع به فيه الشركة قلنا المراد هو الجسمية
المشتركة باعتبار حصصها المتعينة بالاضافة وذلك ليس مما لا يمكن ان يشتبه فتدبر واما قوله ولما يقع التبدل
فيه فاشارة الى وجه عام للثلثة وتقريره ان البدن واجزاؤه الجسمية دائمة التبدل بالتحلل والاغتذاء وكذا ما
يحل فيها لاستلزام تبدل المحل تبدل الحال مع كون النفس باقية بالضرورة وغير الباقي مغايرة للجميع فلك التدبر
وما قيل عليه من ان التبدل انما يقع في الاجزاء الفضلية دون الاصلية التي لعلها هي النفس او ما يحل فيها ففيه
ايضا ان المراد من الاجزاء الاصلية لو كان ما ذكرنا فمنع وقوع التبدل فيها لا ينبغي ان يصدر من المحصلين والا فليس
الغرض ههنا اثبات مغايرة النفس لها واعلم ان الاستدلال بتبدل المحل على تبدل الحال لو صح مطلقا لزم ان
لا يكون نفوس الحيوان والنبات ايضا صورا حالة في محالها ضرورة بقاء الذات فيهما ايضا ولهذا ذهب بعضهم الى تجرد
تلك النفوس وانه مال صاحب الاشراق والتحقيق ان هذا الاستدلال انما يصح فيما كان الحال عرضا واما اذا
كان صورة جوهرية فلا يصح لجواز ان يكون المادة معتبرة على وجه الابهام فيجوز ان يتبدل ولا يلزم منه تبدل
الصورة وهذا لا يضر مقصود المصنف اذ نفي كون النفس صورة مادية ليس بمقصود في هذه المسئلة كما اشرنا اليه

عينه

مجردة فلا ينتقض هذا الدليل بنفوس الحيوان والنبات **المسألة الرابعة** في تجرد النفس الناطقة أنها ليست
بجسم ولا قائمة في جسم ومادة أصلا واعلم أن الناس اختلفوا في حقيقة النفس اختلافا عظيما فقيل هي النار السارية في الهيكل
المحسوس وقيل الهواء وقيل الماء وقيل العناصر الأربعة والمحبة والغلبة أي الشهوة والغضب وقيل الأخلاط الأربعة
وقيل الدم وقيل نفس كل شخص مزاجه الخاص وقيل جزء لا يتجزى في القلب وكثير من المتكلمين على أنها الأجزاء الأصلية
الباقية من أول العمر إلى آخره وكان هذا مراد من قال هي هذا الهيكل المخصوص والبنية المحسوسة أي التي من شأنها
أن تحس بها وجمهورهم على أنها جسم مخالف بالماهية للجسم الذي يتولد منه الأعضاء نوراني علوي خفيف حي لذاته نافذ
في جواهر الأعضاء سار فيها سريان ماء الورد في الورد والنار في الفحم لا يتطرق إليه تبدل ولا انحلال بقاؤه في الأعضاء
حياة وانتقاله عنها إلى عالم الأرواح موت وقيل إنها أجسام لطيفة متكونة في القلب سارية في الأعضاء من طريق
الشرايين أي العروق الضاربة أو متكونة في الدماغ نافذة في الأعضاء النابتة إلى جملة البدن واختيار المحققين
من الفلاسفة وأهل الإسلام أنها جوهر مجرد في ذاته متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ومتعلقه أولا هو
ما ذكره المتكلمون من الروح القلبي المتكون في جوفه الأيسر من بخار الغذاء ولطيفه ويفيده قوة بها يسري في جميع البدن
فيفيد عند كل عضو قوة بها يتم نفعه من القوى التي سيجيء ذكرها وتمسك القائلون بكونها من قبيل الأجسام
بوجوه الأول أن المدرك للكليات أعني النفس هو بعينه المدرك للجزئيات لأنا نحكم بالكلي على الجزئي كقولنا هذه
الحرارة حرارة والحاكم بين الشيئين لا بد أن يتصورهما والمدرك للجزئيات جسم لأنا نعلم بالضرورة أنا إذا لمسنا النار
كان المدرك لحرارتها هو العضو اللامس ولأن غير الإنسان من الحيوانات يدرك الجزئيات مع الاتفاق على أنا لا نثبت
لها نفوسا مجردة ورد بأنا لا نسلم أن المدرك لهذه الحرارة هو العضو اللامس بل النفس بواسطته فإن قيل يلزم إما
إثبات النفوس المجردة للحيوانات الأخر وإما كون جعل إحساساتها للقوى والأعضاء وإحساسات الإنسان للنفس
بواسطتها مع القطع بعدم التفاوت تحكما قلنا إحساسات سائر الحيوانات إنما هي لنفوسها المنطبعة بواسطة
تلك الأعضاء والقوى لا للنفس تلك القوى والأعضاء ولا يلزم من كون النفس المنطبعة التي هي الصورة النوعية للحيوان
مدركة أن يكون كل قوة منطبعة وإن لم يكن صورة نوعية إنما هي مدركة فليتأمل الثاني أن كلا منا يعلم قطعا أن المشار
إليه بأنا وهو معنى النفس يتصف بأنه حاضر هناك وقائم وقاعد وماش وواقف ونحو ذلك من خواص الأجسام و
المتصف بخاصة الجسم جسم ويقرب من ذلك ما يقال إن للبدن إدراكات هي بعينها إدراكات المشار إليه بأنا أعني النفس
مثل إدراك حرارة النار وبرودة الجمد وحلاوة العسل وغير ذلك من المحسوسات فلو كانت النفس
مجردة بل مغايرة للبدن امتنع أن يكون صفتها عين صفته والجواب أن المشار إليه بأنا وإن كان هو النفس على الحقيقة
لكن كثيرا ما يشار به إلى البدن أيضا لشدة ما بينهما من التعلق بحيث يوصف بخواص الأجسام كالقيام والقعود
وكإدراك المحسوسات عند من يجعله لنفس الأعضاء والقوى لا للنفس بواسطتها فإن المراد به البدن لتلك العلاقة
لا للغفلة وعدم الفرق بين المشار إليه بأنا وبين البدن كما توهم من هذا الكلام ليلزم كون النفس في غاية الغفلة الثالث
أنها لو كانت مجردة لكانت نسبتها إلى جميع الأبدان على السواء فلم تتعلق ببدن دون آخر وعلى تقدير التعلق
جاز أن ينتقل من بدن إلى بدن آخر وحينئذ لم يصح القطع بأن زيدا الآن هو الذي كان بالأمس ورد بأنا لا نسلم
أن نسبتها إلى الكل على السواء بل كل أحد لا يليق بمزاجه واعتداله إلا تلك النفس الفائضة عليه بحسب استعداده الحاصل
بما عنده الخاص الرابع الظواهر من الكتاب والسنة تدل على أنها تبقى بعد خراب البدن وتتصف بما هو من خواص

الاجسام كالدخول في النار وعرضها عليها وكالنزول حول الجنان وكونها في قناديل من نور او في جوف طيور خضر وامثال ذلك ولا خفاء في احتمال التأويل وكونها على طريق التمثيل ولهذا تمسك بها القائلون بتجرد النفوس زعما منهم ان مجرد مغايرتها البدن يفيد ذلك كذا في شرح المق واختار المص مذهب المحققين فقال و هي جوهر مجرد اما جوهريتها فلانه من تجردها اعني قيامها بذاتها وعدم كونها حالة في مادة واما تجردها فاستدل عليه بوجوه سبعة الاول ما اشار اليه بقوله لتجرد عارضها اي عارض النفس الناطقة وهي الصورة المعقولة المنطبعة فيها و تقريره بعد ما تقرر في موضعه وقد مر في مبحث الوجود الذهني وسيجئ في مبحث الاعراض من ان التعقل انما هو بانطباع صورة منتزعة من الموجود الخارجي مساوية له في تمام الماهية ومغايرة في اللوازم الخارجية لا تعلق لها بذاتها ولا بملاحظة النفس اياها فيتجرد اخر هو ما قال الشيخ في الشفا ان القوة العقلية هو تجرد المعقولات عن الكم المحدود والاين والوضع وسائرها مثل من قبل فيجب ان ينظر في ذات هذه الصورة المجردة عن الوضع كيف هي مجردة عنه اما بالقياس الى الشئ المأخوذ منه او بالقياس الى الشئ الاخذ اعني ان وجود هذه الحقيقة المعقولة متجردة عن الوضع هل هو في الوجود الخارجي او في الوجود المتصور في الجوهر العاقل و مح ان نقول انها كذلك في الوجود الخارجي فبقي ان نقول انها انما هي مفارقة للوضع والاين عند وجودها في العقل فاذا وجدت في العقل لم يكن ذات وضع بحيث يقع اليها اشارة او تجزي او نقسام او شئ مما اشبه هذا المعنى فلا يمكن ان يكون في جسم انتهى وذلك لامتناع كون الحال مفارقا للوضع ولوازمه مع تجرد المحل عنه بالغير فلا معنى للاعتراض هيهنا بمنع كون العلم بارتسام الصورة وعلى تقدير التسليم بمنع وجوب المساواة في تمام الماهية ولا بمنع استلزام كون النفس مقارنة للعوارض الوضعية مقارنة ما يحل منها لها وعلى تقدير التسليم بمنع منافاة اتصاف الصورة العقلية بتلك العوارض من قبل محلها لتجردها عنها بحسب ذاتها الثاني ما اشار اليه بقوله وعدم انقسامها بتذكير الضمير وارجاعه الى عارضها كما شرحه العلامة او بتأنيثه وارجاعه الى النفس على ما شرحه الشارح القديم وبعض العو مبحي والاول اظهر فان المغاير هو المطابق لما في الشفا هو الاستدلال بتجرد الصورة المعقولة تارة وبعدم انقسامها اخرى على تجرد النفس لا بعدم انقسام النفس على تجردها اما تقريره على الاول فهو ان من الصور العقلية ما هو غير قابل للانقسام لان هيهنا صورا عقلية لما لا ينقسم اصلا كواجب الوجود والوحدة والنقطة وايضا فان هيهنا معقولات هي ابسط المعقولات وهي مبادي للتركيب في سائر المعقولات اذ لا بد في كل كثرة من الانتهاء الى وحدة كما مر غير مرة بل نقول ان الصورة العقلية مطلقا لا يجوز ان تنقسم انقسام الجسم الجسمية اعني الى اجزاء متباينة في الوضع والا فان كانت اجزاؤها متشابهة يلزم ان يكون الكل عين الجزء لان المجتمع من الاجزاء المتشابهة يكون من طبيعة الجزء فلا تفاوت بين الكل والجزء الا اذا كان الكل حاصلا من الاجزاء من جهة الزيادة في المقدار او العدد لا من جهة الصورة والطبيعة وح يكون الصورة المعقولة شكلا ما او عددا ما وليس صورة لا خيالية عقلية صرح بذلك الشيخ في الشفا فلا يجوز ان يكون الصورة العقلية من حيث هي عقلية حاصلة من الاجزاء المتشابهة وان كانت اجزاؤها غير متشابهة يكون اجزاء الحد اعني الاجناس والفصول فيلزم كون الاجناس والفصول للماهية الواحدة غير متناهية بالفعل وقد ثبت بطلانه في موضعه على ان اجزاء الحد لا يجوز ان يكون متباينة في الوضع على ما يلزم من انقسام الحال في الجسم بانقسام الجسم فاذا ثبت كون الصورة العقلية غير قابلة للانقسام وجب ان لا يكون محلها جسما ولا جسمانيا لان ما يحل

جسما فاما ان يحل فيه شيئا غير منقسم او شيئا منقسما والشئ الذي لا ينقسم من الجسم هو طرف نقطي لا محالة والنقطة

هي نهاية ما لا تميزها عن الخط في الوضع او عن المقدار الذي هو منته اليها تميزا يكون بها النقطة شيئا يستقر فيه

شئ من غير ان يكون في شئ من ذلك المقدار بل كما ان النقطة لا تنفرد بذاتها وانما هو طرف ذاتي لما هو بالذات مقدار

كذا انما يجوز ان يقال بوجه ما انه يحل فيها طرف شئ حال في المقدار الذي هو طرفه فهو متقدر بذلك المقدار بالعرض

ولو كانت النقطة منفردة يقبل شيئا من الاشياء لكان يتميز لها ذات فكانت النقطة اذن ذات جهتين جهة منها

يلي الخط الذي تميزت عنه وجهة منها مخالفة له فيكون ح منفصلة عن الخط بقوامها وللخط المنفصل عنها نهاية

لا محالة غيرها يلاقيها فيكون تلك النقطة نهاية الخط لا هذه والكلام فيها وفي هذه النقطة واحد فيؤدي الى ان

يكون النقطة متتالية غير متناهية فقد بان استحالة وقد بطل اذن ان يكون محلة من الجسم شيئا غير منقسم

فبقي ان يكون محله من الجسم شيئا منقسما فيعرض للحال ان يكون منقسما ضرورة ان الحال في المنقسم من حيث هو منقسم

منقسم مثله هذا خلاصة ما ذكره الشيخ في الشفا واعلم ان تتميم هذا الدليل موقوف على مقدمة يجب اعتبارها و

هي ان ادراك القوة العقلية لا يختلف بالشدة والضعف كما يختلف القوى الجسمانية مثل قوة الابصار الواحدة

وهذه المقدمة بينة بنفسها لمن يباشر القوة العقلية وذلك التوقف لانه لولا هذه المقدمة لانتقض هذا

الدليل بالقوة الوهمية المدركة للمعاني الجزئية كعداوة الذئب مثلا لان العداوة المذكورة غير قابلة للانقسام

المذكورة لا محالة وكذا نظائرها من المعاني الجزئية فيلزم ان يكون القوة الوهمية مجردة وهو خلاف ما تقرر عندهم

فاذا اعتبرناها يندفع به النقض لان حاصل الدليل ح ان الصورة العقلية غير قابلة للقسمة الى الاجزاء المتشابهة

ولا الى الاجزاء المختلفة بالماهية ولا هي مختلفة بالشدة والضعف من حيث المدركية بتبعية اختلاف اجزاء موضوعها

بالكثرة والقلة بخلاف الصورة الحاصلة في القوى الجسمانية فانها يقبل القسمة الى الاجزاء المتشابهة ومختلفة

بالشدة والضعف فالقوة العقلية ليست جسمانية بل مجردة وح يندفع اعتراض اخر يمكن ان يورد على حصر الاجزاء

على تقدير قبول الصورة العقلية للانقسام في المتشابهة والمختلفة بالماهية اعني الاجناس والفصول لجواز ان يكون

اجزاؤها مختلفة باعتبار تعلق الادراك المختلف بالشدة والضعف لا بالماهية ليكون اجزاء الحد المنحصرة في الاجناس

والفصول ويلزم عدم تناهي الاجناس والفصول فليتفطن فانه دقيق جدا واما تقرير على التشابه فهو ان النفس

غير منقسمة ولا شئ من الماديات بغير منقسم فالنفس الناطقة ليست مادية اما الصغرى فلان الصورة العقلية

التي هي حالة فيها غير منقسمة فيجب كون محلها غير منقسم على ما ذكرنا واما الكبرى والمراد منها انه لا شئ من الماديات

التي يمكن ان يحل فيه شئ على سبيل الاستقلال بغير منقسم فلان كل مادي فهو منقسم سوى الطرف النقطي الذي لا

يمكن ان يحل فيه شئ بالاستقلال كما ذكرنا الثالث ما اشار اليه بقوله وقوتها على ما يعجز عنه المقارنات و

تقريره ان النفس الناطقة تقدر على امور يعجز عنها القوى الجسمانية المقارنة ذاتا للمادة وكل ما تقدر على ما يعجز

عنه الامور المقارنة للمادة ذاتا فليس بمقارن المادة ذاتا بل مفارق فالنفس مفارق اما الكبرى فظاهرة واما

الصغرى فلوجهين الاول ان النفس تقدر على تعقل امور غير متناهية وقد تقرر ان افعال القوى الجسمانية متناهية

قال الشيخ في الشفا وايضا فانه قد صح لنا ان المعقولات المفروضة التي من شان القوة الناطقة ان تعقل بالفعل

واحدا واحدا منها غير متناهية بالقوة وقد صح لنا ان الشئ الذي يقوى على امور غير متناهية بالقوة لا يجوز

ان يكون جسما ولا قوة في جسم قد برهن على هذا في الفنون الماضية ولا يجوز ان يكون الذات المتصورة للمعقولات

فانه

قائمة في جسم البتة ولا تعقلها كائنا في جسم لا بجسم وليس لقائل ان يقول كيف ثبت ان ذلك خطأ فانه ليس للقوة التي
ان يتخيل اي شيء اتفق مما لا نهاية له في اي وقت كان مما لم يعرض بها القوة الناطقة ولا لقائل ان يقول ان هذه القوة
اي العقلية قابلة لا فاعلة وانتم انما اثبتم تناهي القوة الفاعلة فانا نقول لا يشكون في جواز وجود قوة قابلة غير
متناهية كما للهيولى فنقول انك ستعلم ان قبول النفس الناطقة في كثير من الاشياء الغير المتناهية قبول بعد قبول معترف فعلي
انتهى والوجه الثاني ان النفس تدرك ذاتها والاتها وادراكاتها والمدرك الجسماني كالباصرة والشامة والوهم و
الخيال ليس كذلك لانه انما يعقل بتوسط الالة والالة لا يتوسط بين الشيء وذاته والته وادراكاته قال الشيخ ان القوة
العقلية لو كانت تعقل بالالة الجسدانية حتى يكون فعلها الخاص انما يتم باستعمال تلك الالة الجسدانية لكان
يجب ان لا يعقل ذاتها وان لا تعقل الالة وان لا تعقل انها عقلت فانه ليس لها بينها وبين ذاتها الة وليس لها
بينها وبين آلتها الة وليس لها بينها وبين انها عقلت الة لكنها تعقل ذاتها والتها التي تدعى لها وانها عقلت فاذن
تعقل بذاتها لا بالالة انتهى وما قيل لم لا يجوز ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها والتها وادراكاتها من غير توسط
الة فمدفوع لانه لو كان كذلك لم يكن جسمانيا اذ لا معنى للجسماني الا ما يدرك ويعقل بالجسم فان قلت هذا الدليل
منقوض بنفوس الحيوانات العجم فانها تدرك ذواتها والاتها مع كونها مادية قلت ادراكها لذاتها كما يدرك
الانسان ذاته اعني مع الغفلة عن الحواس كما مر في المسئلة السابقة ممنوع بل الظاهر ان ادراكها انما هو لبدنها بحواسها حضر
باللمس والحس لا غير فليتدبر وبالجملة لا تمضي الا مع العلم الرابع ما اشار اليه بقوله وحصول عارضها بالنسبة الى ما
يعقل محلا منقطع على ان علم النفس الناطقة بما مضى وكونه محلا لها مثل القلب او الدماغ او غير ذلك يحصل
في وقت دون وقت لا دائما ولو كانت الة الزمنية لكانت ما دامت تعقل له او غير عاقلة له وذلك اشارة الى
ما ذكره الشيخ في الشفاء حيث قال بل نحقق ونقول لا يخلو ان يكون تعقلها الالتها لوجود ذات صورة الالتها تلك
او لوجود صورة اخرى مخالفة لها بالعدد وهي ايضا منها وفي الالتها او لوجود صورة اخرى غير صورة الالتها تلك بالنوع
وهي منها وفي الالتها فان كان لوجود صورة الالتها في الالتها وفيهما بالشركة دائما يجب ان يعقل الالتها دائما اذ كانت انما
تعقلها لوصول الصورة اليها وان كان لوجود صورة الالتها غير تلك الصورة بالعدد فذلك باطل اما اولا فلان المغايرة
بين اشياء تدخل في حد واحد اما لاختلاف المواد والاحوال والاعراض واما لاختلاف ما بين الكلي والجزئي
والمجرد عن المادة والموجود في المادة وليس ههنا اختلاف مواد واعراض فان المادة واحدة والاعراض الموجودة
واحدة وليس ههنا اختلاف التجريد والوجود في المادة فان كليهما في المادة وليس ههنا اختلاف الخصوص و
العموم لان احدهما ان استفادت جزئية فانما تستفيد الجزئية بسبب المادة الجزئية واللواحق التي تلحقها من جهة
المادة التي فيها وهذا المعنى لا يختص باحدهما دون الاخر ولا يلزم هذا على ادراك النفس ذاتها فانها تدرك دائما
ذاتها وان كان قد تدركها في الاغلب مقارنة للاجسام التي هي معها على ما بيناه وانت تعلم انه لا يجوز ان يكون
لوجود صورة اخرى غير صورة الالتها فان هذا استحالة لان الصورة المعقولة انما حلت الجوهر العاقل جعلته
عاقلا لما تلك الصورة صورته او لما تلك الصورة مضافة اليه فتكون صورة المضاف داخلة في هذه الصورة
وهذه الصورة المعقولة ليست صورة هذه الالة ولا ايضا صورة شيء مضاف اليها بالذات لان ذات هذه الالة
جوهر ونحن انما نأخذ ونعتبر صورة ذاته والجوهر في ذاته غير مضاف البتة فهذا برهان واضح على انه لا يجوز ان يدرك
المدرك بالالة الته ولهذا فان الحس انما يحس شيئا خارجا ولا يحس ذاته ولا الته ولا احساسه كذلك الخيال لا

يتخيل

لا يتخيل ذاته ولا يعقل آلته بل ان يتخيل آلته تخيلها الا على نحو يخصه وانه لا يتخيل دون غيره الا ان يكون الحس يورد
عليه صورة آلته لو امكن فيكون ح انما يحكي خيالا لا ماخوذا من الحس غير مضاف عنده الى شيء حتى لو لم يكن هو آلته
لم يتخيله انتهى كلام الشيخ وتقريره بعد ما تقرر من ان التعقل انما هو بانطباع صورة المعقول في النفس هو انه لو كانت
النفس حالة في محل فلا يخ اما ان يكفي في تعقلها لآلتها التي هي محل لها انطباع صورة تلك الآلة بعينها التي هي حالة في مادتها في النفس بان يكون تلك
مادتها وفي النفس كليهما بالاشتراك وذلك لكون النفس ايض منطبعة في تلك المادة كما هو المفروض واما ان لا يكفي
تلك الصورة بعينها بل لا بد من صورة اخرى مماثلة لها بالماهية او مخالفة وعلى الاول يلزم ان يكون النفس عاقلة لآلتها
دائما لان صورة الآلة منطبعة في النفس على هذا التقدير دائما والانطباع هو نفس التعقل فان قلت لعل التعقل
يتوقف على التفات النفس قلت الالتفات ايض دائم اذا كان الانطباع دائما اذ لا معنى لحصول الانطباع وعدم حصول
الالتفات وعند تعقلنا عن الصورة المعقولة انما يكون الصورة غير منطبعة في النفس بل في الخزانة كما تقرر في موضعه
والمفروض ههنا على هذا التقدير هو دوام الانطباع فيكون الالتفات ايض دائما وعلى الثاني والثالث يلزم ان لا يكون
النفس عاقلة لآلتها اصلا اما على الثالث فلان الصورة المنطبعة في النفس على هذا التقدير لا يكون صورة لآلتها لكونها
مخالفة لها بالماهية واما على الثاني فلان الصورة المنطبعة في النفس على هذا التقدير يجب كونها مغايرة للصورة المنطبعة
في المادة بالعدد ولا يمكن مغايرتها لها بالعدد لكونها مماثلة لها فان التغاير بين المتماثلين لا يكون الا بالمادة ولواحقها
وهي واحدة في كليهما فان قلت المغايرة بين الصورتين ههنا انما هي بكون احديهما حالة في المادة بلا واسطة والاخرى
بواسطة وايض بكون احديهما موجودة بوجود اصيلي والاخرى بوجود غيره قلنا الفرق الاول غير ممكن ضرورة
توقفه على الاثنينية ولا يمكن حصول الاثنينية بالواسطة لامتناع توسط شيء بين الشيء ونفسه وكذا الفرق الثاني لان
الوجود الظلي انما يغاير الاصيلي سواء كان في المعقولات او في المحسوسات اذ الانتزاع عن نفس المادة ضروري في الوجود
الذهني مطلقا والفرق بين المعقول والمحسوس في ذلك انما هو في التنزع عن لواحق المادة وعدمه وفيما نحن فيه كلتا
الصورتين منطبعتان في المادة فلا يمكن الحكم بظلية احد الوجودين واصالة الاخر الخامس ما اشار اليه بقوله
ولاستلزام استغناء العارض استغناء المعروض وتقريره على ما في شرح القديم غير ان عارض النفس الناطقة
الصور العقلية مستغنية عن المادة والا لكانت معروضة للواحق المادة من الاين المعين والوضع المعين الى غير
ذلك فلم يكن مجردة عن تلك اللواحق لكنها مجردة عن تلك اللواحق بالضرورة فيكون معروضها اعني النفس الناطقة ايض
مستغنية عن المادة والا لزم عدم استغناء العارض ايض لان المحتاج الى شيء محتاج الى ذلك الشيء بالضرورة وهذا
كما ترى قريب جدا من الوجه الاول بل هو عينه والاولى في تقريره هو ما في شرح العلامة وهو ان النفس الناطقة
تستغني من عارضها وهو التعقل عن المحل بدليل انها تعقل ذاتها ولا آلتها ولتعقلها من غير حاجة الى آلة كما مر
فيكون في ذاتها مستغنية عن المحل والا لكان المحل آلة لها في التعقل فلا يكون مستغنية عن الآلة في تعقلها
ايض هف السادس ما اشار اليه بقوله ولانتفاء التبعية وتقريره ان النفس الناطقة لو كانت منطبعة في الجسم
لكانت تابعة له في الضعف والكلال كالسمع والبصر والتالي باطل فان الانسان في سن الانحطاط يقوى
تعقله ويزداد مع كون البدن في النقصان في الانحطاط وما قيل من ان الانسان في آخر سن الشيخوخة قد يعرض
له الخرافة فينقص تعقله ويختل كاختلال البدن فجوابه ان اختلال التعقل باختلال الآلة لا يدل على كون
التعقل بالآلة اذ جاز ان يمنعه استغراقه في الاشتغال بتدبير البدن لكونه بصدد الاختلال عن التعقل

الصورة الواحدة منطبعة في صح

الذي هو لم يبق له أثر كما بمعنى الانكباب على المحسوس عن التوجه إلى المعقول بل شدة توجه النفس بالكلية بفعل عن جودة النوع
إلى فعل آخر بخلاف فساد التعقل عند اختلال الآلة فإنه يدل على كون التعقل لم يبق له لا بالآلة هذا خلاصة
ما ذكره الشيخ السابع ما أشار إليه بقوله وكحصول الضد تقريره أن النفس الناطقة غير منطبعة في الجسم لحصول
ضد ما هو حاصل للقوى المنطبعة من حيث هي منطبعة للنفس الناطقة وبيانه على ما قال الشيخ في الشفاء أن
القوى المدركة بالآلات يعرض لها من إدامة العمل أن تكل لأجل أن الآلات تكلها إدامة الحركة وتوهنها الأمور
القوية الشاقة الإدراك وربما أفسدتها حتى لا تدرك بعدها الأضعف لانغماسها في الانفعال عن الشاق كالحال
في الحس فإنه عند إدراك القوي لا يقوى على إدراك الضعيف فإن المبصر ضوءاً عظيماً لا يبصر معه ولا عقيبه نوراً
ضعيفاً والسامع صوتاً عظيماً لا يسمع معه وعقيبه صوتاً ضعيفاً ومن ذاق الحلاوة الشديدة لا يحس بعدها
بالضعيفة والأمر في القوة العقلية بالعكس من ذلك فإن إدامتها للتعقل وتصورها للأمور التي هي أقوى يكسبها
قوة وسهولة قبول لما بعدها مما هو أضعف منها فإن عرض لها في بعض الأوقات ملال أو كلال فذلك لاستعانة
العقل بالخيال المستعمل للآلة التي تكل فلا يخدم العقل ولو كان لغير هذه العلة لكان يقع دائماً في أكثر الأمور والحال
أن الأمر بالضد من ذلك هذا وقد صرح الشيخ بأن هذا الوجه مما يصلح للإقناع وقد أورد الإمام أما على الأول منهما
فبأنه يجوز أن يكون ازدياد تعقل النفس عند تضعف البدن بسبب الحزن والاغتذاء(?) واجتماع علوم كثيرة ثم في
أخرى الشيخوخة بتولي الضعف على البدن وبسببه على القوة العاقلة بحيث لا يبقى للحزن وأمثاله أثر من جهة(?)
الحرارة وأنه يجوز أن يكون المزاج الحاصل في زمان الكهولة أوفق للقوة العاقلة من الأمزجة الحاصلة في سائر
الأزمنة وأما على الثاني فبأنه يجوز أن يكون العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع جسمانية فلا يمتنع
اختصاص بعضها بالكلال دون بعض ويمكن دفع الأول بأنا نجزم بأن لبعض مراتب الضعف الحاصل للبدن
كالحاصل بسبب الاستسقاء وعند بعض الأمراض مدخلاً في قوة التعقل وجودته وإن لم يكن الحزن والاغتذاء و
اجتماع العلوم حاصلة وأوفقية مزاج زمان الكهولة للتعقل أيضاً إنما هو لذلك ويرد الثاني أيضاً بأن انفعال
القوى الجسمانية إنما هو بانفعال موضوعاتها لا محالة فلا أثر للمخالفة النوعية في ذلك **مسألة** اختلفوا في أن النفوس
الإنسانية متحدة بالنوع كما هو مذهب أرسطو وأتباعه خلافاً لطائفة من الأقدمين حيث ذهبوا إلى أن النفوس الناطقة
جنس تحته أنواع مختلفة وتحت كل نوع أفراد متحدة الماهية واختاره الإمام الرازي في المطالب العالية وعليه
هذا بشر الناس معادن كمعادن الذهب والفضة خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام وحديث الأرواح جنود
مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف وأما أن يكون كل فرد منها مخالفاً بالماهية لسائر الأفراد حتى لا يشترك
منهم اثنان في الماهية فلم يقل به قائل صريحاً كذا ذكره أبو البركات في المعتبر على ما في شرح المقاصد والدليل على اتحادها
نوعاً أن الحد الواحد يشملها فيكون متحدة بالنوع لامتناع اجتماع الأمور المختلفة الحقائق في حد واحد وهذا
معنى كلام الشيخ في الشفاء حيث قال الأنفس الإنسانية متفقة بالنوع والمعنى وليست متغايرة بالماهية والصورة لأن صورها
واحدة انتهى وإلى هذا أشار المص بقوله ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها قال العلامة وعندي فيه نظر
فإن التحديد لا يعين كون النفس نوعاً بل ما ذكره بل لمفهوم النفس وهو المعنى الكلي وذلك كما يحتمل أن يكون نوعاً
يحتمل أن يكون جنساً وأجاب عنه الشارح القديم بأن الحد الواحد منطبق على تمام حقيقة النفوس وهذا كاف في معرفة(?)
اتحادها واعترض عليه المحقق الشريف بأن هذا دعوى لا دليل عليها إذ يجوز أن يكون ما يذكر من حد التعريف الجنسية

المشتركة

المشترك بينها فلا يتمثل المفهوم المنوع لها فلا ينطبق على تمام حقيقة تلك الانواع بل يجوز ان يكون عرضا عاما للانواع
مختلفة الحقائق فلا نتصور انطباقها على تمام حقيقتها واقول لا شك في ان الانسان المحسوس نوع واحد من الحيوان
فانه لا شبهة في ان هذه الابدان المخصوصة متفقة بالنوع والنفس الناطقة جوهر مجرد من شانه تدبير هذا النوع
الواحد من الابدان الجزئية والاستكمال به وكل نفس من النفوس الناطقة شانها ذلك فيكون هذا المفهوم نوعا واحدا
منطبقا على كل منها ولا شك في ان هذا المفهوم يكون حدا للمركب من الجوهر الذي هو الجنس كما مر وتمام شانه التدبير المخصوص
الذي هو عنوان للحقيقة الفصلية فيكون جميع النفوس الناطقة متحدة في هذا الحد المنطبق على كل واحدة منها
فيكون متفقة بالنوع وهو المطلوب ومستند القائلين بالاختلاف النوعي هو اختلافها بمثل الذكاء والبلادة والبخل
والسخاوة والجبن والشجاعة وغيرها من الصفات الجبلية وليس ذلك الاختلاف بسبب المزاج لبقائها مع تبدله
وبالعكس اي تبدلها مع بقائه كما اذا تكلف الجبان ايقاع نفسه في المحاربة والثبات عليها فيصير شجاعا والبخيل
بذل المال وداوم عليه فيصير سخيا والغضوب التحلم وداوم عليه فيصير حليما ولا بسبب الامور الخارجة مثل التعلم
من المعلم وصحبة الابوين والاخوان والاصحاب الى غير ذلك اذ قد يتفق ذلك كلها مع المخالفة في الصفات الاخلاقية
والجواب ان هذه امور عارضة اي خارجة عن ذات النفس من حيث هي نفس وليس بعض منها شيء من هذه الامور بل هي خالية
عنها لاحقة لها بسبب امور خارجة عن حقيقة النفس هي هيئات تشخصية لها بحسب استعدادات الابدان كما سيأتي
في المسألة الآتية فاختلاف هذه الامور انما هو لاختلاف تلك الهيئات التشخصية لا لاختلاف النفس في الحقيقة
النفسية اذ اختلاف اللواحق الخارجة لا يدل على اختلاف في حقيقة ما يلحقه تلك اللواحق الا اذا كانت لازمة
لحقيقته من حيث هي حقيقته وذلك ليس بلازم فيما نحن فيه لجواز كونها لازمة للهيئات التشخصية كما ذكرنا والى هذا اشار
بقوله واختلافها العوارض لا يقتضي اختلافها **المسألة السادسة** في ان النفس حادثة بحدوث البدن وهو مذهب
ارسطو ومن تابعه من المشائين خلافا لافلاطون وغيره من الاقدمين على ما هو المشهور فقوله وهي حادثة ان كان المراد
منه هو الحدوث مع الابدان فقوله وهو ظ على قولنا اي قول المليين القائلين بحدوث العالم باسره والنفس الناطقة
من العالم لا يتمشى على ما ينبغي فان هذا الحدوث لا يستلزم الحدوث مع حدوث الابدان وان كان المراد مطلق
الحدوث فلتوجيه وجه لجعله مسئلة على حدة على ان الحجة التي يتمسك بها على حدوث العالم لا يجري الا في الماديات
فلا يتم في حدوث النفس الناطقة على ما اختاره من كونها مجردة كما اورده المحشي الشريف عليه ولعله قال ذلك
لضمه الى قول الخصم فان قولهم هو الحدوث مع الابدان واما على قول الخصم القائل بقدم العالم فليس حدوث النفس
ظاهرا بل يحتاج الى الاستدلال عليه وهو ان النفس لو كانت ازلية لزم احد امور ثلثة اما اجتماع الضدين
او بطلانها بعد ثبوتها او ثبوتها ممتنع والتالي بطل فالمقدم مثله اما بيان الملازمة فلان النفس على تقدير ازليتها
مع كون الابدان حادثة لا محالة بل على تقدير كونها موجودة قبل حدوث الابدان سواء كانت حادثة او ازلية
لينطبق على مذهب المليين ايضا لا يخلو ان يكون قبل حدوث الابدان واحدة او متكثرة وعلى الاول لا يخلو عند
تعلقها بالابدان ان يكون باقية على وحدتها او تصير متكثرة فان بقيت واحدة وهي متعلقة لا محالة في كل بدن
بما يضاد ما تتصف به في بدن آخر كالعلم والجهل والجبن والشجاعة والبخل والسخاوة فيلزم اجتماع الضدين
وهو الامر الاول فان قلت لعل هذه الاوصاف مما يختلف بالاضافة فيجوز ان يكون النفس الواحدة عالمة بالاضافة
الى بدن زيد جاهلة بالاضافة الى بدن عمرو وهكذا في سائر الاوصاف قلت هذه اوصاف ثابتة للنفس

فلا يجوز اختلافها بالاضافة قال الشيخ في الشفا انا نعلم ان النفس ليست واحدة في الابدان كلها ولو كانت واحدة
وكثيرة بالاضافة لكانت عالمة فيها كلها او جاهلة ولما خفي على زيد ما في نفس عمرو لان الواحد المضاف الى كثيرين
يجوز ان يختلف بحسب الاضافة واما الامور الموجودة له في ذاته فلا يختلف حتى اذا كان ابا لاولاد كثيرين وهو شابا
لم يكن شابا الا بحسب الكل اذ الشاب له في نفسه فيدخل في كل اضافة وكذلك العلم والجهل مما اشبه ذلك انما يكون
من ذات النفس ويدخل مع النفس في كل اضافة انتهى وان صارت متكثرة يلزم ان تكون منقسمة للحجم والمقدار لان انقسام
الموجود الواحد الى موجودات متكثرة ممتنع بدون الحجم والمقدار فيلزم ان لا يكون مجردة وقد ثبت تجردها فيلزم
بطلان ما ثبت وهو الامر الثاني هذا هو المطابق لما في الشفا وعلى الثالث اعني على تقدير كونها متكثرة قبل تعلقها
بالابدان وهي [illegible] بالنوع ومجردة عن المادة يلزم تكثر المعنى الواحد النوعي بلا مادة وهذا ممتنع لما مر مرارا
فيلزم ثبوت ما يمتنع وهو الامر الثالث فان قلت على قول الخصم اعني قدم العالم لعل قبل كل بدن بدنا الى غير
النهاية على ما ذهب اليه التناسخية فلا يلزم ثبوت ما يمتنع قلت تكثر النفس الواحدة بالنوع بتكثر الابدان انما يمكن
اذا كان وجود كل فرد منها باستعداد بدن من الابدان سواء كان هذا البدن او بدنا اخر فيلزم ان يكون ذلك
الفرد حادثا لا قديما لان كل ما يتوقف وجوده على استعداد هو حادث لا محالة فهو حادث لا يقال لعل وجودها
اولا كان باستعداد قديم بان تتعلق في الازل بجسم قديم ثم انتقلت الى هذه الابدان الحادثة لانا نقول انتقال
النفس من البدن انما يكون بفنائه ويمتنع الفناء على ما فرض قدمه وايضا التعلق اذا كان قديما لا يمتنع زواله
فيمتنع الانتقال فظهر ان تجويز القول بالتناسخ غير قادح في دليل حدوث النفس وانه غير مبني على بطلان التناسخ

تتميم وتوضيح

قال الشيخ في الشفا ونقول بعبارة اخرى ان هذه الانفس انما تتشخص نفسا واحدة من جملة
نوعها باحوال تلحقها ليست لازمة لها بما هي نفس والا لاشتركت فيها جميعها والاعراض اللاحقة تلحق من ابتداء لا محالة
زمانية لانها تتبع سببا عرض لبعضها دون بعض فيكون تشخص الانفس ايضا امرا حادثا فلا يكون قديمة لم تزل ويكون
حدوثها مع بدن فقد صح اذن ان الانفس تحدث كما تحدث مادة بدنية صالحة لاستعمالها اياها ويكون البدن
الحادث مملكتها والتها ويكون في جوهر النفس الحادثة مع بدن ما ذلك البدن استحق حدوثها من المبادئ الاول هيئة نزاع
طبيعي الى الاشتغال به واستعماله والاهتمام باحواله والانجذاب اليه تخصها وتصرفها عن كل الاجسام غيره بالطبع
الا بوساطته فلا بد انها اذا وجدت متشخصة فان مبدأ تشخصها يلحق بها من الهيئات ما تتعين شخصا تلك الهيئات
تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن ومناسبة لصلوح احدهما للاخر وان خفي علينا تلك الحالة وتلك المناسبة
ويكون مبادئ الاستكمال متوقعة لها بواسطته ويكون هو بدنها وقال ايضا فانا نعلم يقينا ان موجبا للمعنى الكلي
شخصا مشارا اليه لا يمكنه ان يوجد متشخصا او يزيد له معنى على نوعيته يتعين به شخصا من المعاني التي تلحقه عند
حدوثه ويلزمه علمناها او لم نعلم ثم قال فاذا ليست النفس واحدة فهي كثيرة بالعدد ونوعها واحد وهي حادثة
كما بيناه فلا شك انها بامر ما تتشخص وان ذلك الامر في النفس ليس هو الانطباع في المادة فقد علم بطلان القول
بذلك بل ذلك الامر هيئة من الهيئات وقوة من القوى وعرض من الاعراض الروحانية او جملة منها تشخصها باجتماعها
وان جهلناها او بعد ان تتشخص مفردة فلا يجوز ان يكون هي والنفس الاخرى بالعدد ذاتا واحدة فقد اكثرنا
القول في امتناع هذا في عدة مواضع لكنا نتيقن انه يجوز ان تكون النفس اذا حدثت مع حدوث مزاج ما ان
يحدث لها هيئة متعلقة في الافعال النطقية والانفعالات النطقية يكون على حالة متميزة عن الهيئة المناظرة

طلا

لما في الاخرى بنية المزاجين في البدنين انتهى **المسئلة السابعة** في ان عدد النفوس مساوية لعدد الابدان على ما
قال فهي مع الابدان ايضا على التساوي اي لا يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد على الاجتماع وذلك الظاهر من لزوم اجتماع نفسين
وان يكون معلوم احدهما معلوم الآخر واما التعاقب فذلك هو التناسخ فيجيء ولا ببدن واحد الا نفس واحدة
فان كل انسان يجد ذاته ذاتا واحدة ولا ذاتين فان قيل يجوز ان يكون بعض من لا علم لنا بحاله يجد عن نفسه خلاف
ذلك وان يتعلق نفسان ببدن واحد ويجد كل واحدة منهما ذاتها واحدة ولا خبر عندها من غيرها اجيب بان الدعوى
ضرورية والغرض ليس الا التنبيه على ان المراد ان كل واحد يجد مدبر بدنه المتصرف فيه شيئا واحدا **المسئلة**
الثامنة في ان النفس تبقى بعد هلاك البدن ولا تفنى بفنائه وذلك متفق عليه بين القائلين بمغايرة النفس للبدن
والامور الحالة فيه ومستند المتكلمين منهم النصوص الواردة في ذلك من الكتاب والسنة وادعوا عليه اجماع
الامة ومستند الحكماء البرهان العقلي القائم على ان النفس لا تموت بموت البدن وعلى انها لا تفسد مطلقا اما الاول
فتقريره على ما يطابق ما في الشفاء ان كل شيء يفسد بفساد شيء آخر يجب ان يكون متعلقا به اما تعلق المكافي في
الوجود واما تعلق المتأخر بالوجود واما تعلق المتقدم بالوجود وليس للنفس بالقياس الى البدن شيء من هذه التعلقات
اما تعلق المكافي والمراد منه ان يكون الاضافة الى صاحبه ذاتيا له لا امرا عارضا فلان شيئا من النفس والبدن ليس
بمضاف الذات الى صاحبه لكون كل منهما جوهرا لا محالة ولا شيء من الجواهر بمضاف الذات بل الاضافة تعرض لكل منهما
بالقياس الى صاحبه ففساد البدن يبطل هذه الاضافة العارضة لهما ولا يلزم منه فساد ذات النفس وجوهرها
واما تعلق المتأخر بالوجود فلانه ليس للبدن علية بالقياس الى النفس بشيء من العليات الاربع اما علية الفاعل فلان الجسم
بما هو جسم لا يفعل شيئا ولو فعل شيئا بما هو جسم لفعل كل جسم ذلك الشيء بل انما يفعل الجسم ما يفعل بقوة
فيه والقوى الجسمانية كلها اما اعراض واما صور مادية ومن المحال ان يفيد الاعراض والصور القائمة بالمواد وجود ذات
قائمة بنفسها لا في مادة واما علية القابل فلما مر من ان النفس ليست منطبعة في البدن فلا يكون البدن متصورا بصورة
النفس وقابلا اياها واما علية الصورة والغاية فظاهر ان الجسم ليس بصورة ولا كمال للنفس بل الاولى ان يكون الامر
بالعكس من ذلك فاذن ليس تعلق النفس بالبدن تعلق معلول مع علته ذاتية وان كان المزاج والبدن علة بالعرض للنفس
فانه اذا حدثت مادة بدن يصلح ان يكون آلة للنفس ومملكة لها احدثت العلل المفارقة النفس الجزئية فان احداثها
بلا سبب مخصص احداث واحدة دون واحدة محال ولانه لا بد في وقوع الكثرة في النفس من مادة بدنية على ما مر ولانه
لا بد لكل كائن بعد ما لم يكن من ان يتقدمه مادة يكون فيها تهيؤ قبوله او تهيؤ نسبته اليه كما بين في موضعه ولانه
لو جاز ان تحدث نفس جزئية ولم تحدث لها آلة بها تستكمل وتفعل لكانت معطلة الوجود ولا شيء معطل في الوجود
فيثبت ان للبدن علية بالعرض لوجود النفس وحدوثها من الفاعل المفارق وليس يجب اذا كان الشيء علة بالعرض لوجود
شيء ما يكون علة بالعرض لعدم ذلك الشيء ايضا الا اذا كان ذلك الشيء الثاني قائما بالشيء الاول والنفس بالقياس
الى البدن ليست كذلك فهي توجد بوجوده ولا تفسد بفساده واما تعلق المتقدم بالوجود اعني المتقدم بالذات
والعلية فلان هذا التعلق يقتضي ان يكون نظر في العدم الى المتأخر انما يكون من جهة عدم المتقدم لا من جهة لحوق
ونظر في العدم والفساد الى البدن ليس كذلك فان فساد البدن يكون بسبب يخصه من تغير المزاج او التركيب ولو
لم تفسد النفس وقد بطل انحاء التعلق كلها فيتعين ان لا تعلق للنفس في الوجود بالبدن فلا يكون فساد البدن موجبا
لفساد النفس واما على الثاني فقد قال الشيخ في الشفاء ان شيئا آخر ايضا لا يعدم النفس البتة وذلك ان كل شيء من

شأنه ان يفسد وفيه قوة ان يفسد قبل الفساد فيه فعل ان يبقى وقبوله للفساد ليس بفعله انه يبقى فان معنى القوة
مغاير لمعنى الفعل واضافة هذه القوة مغايرة لاضافة هذا الفعل لان اضافة ذلك الى الفساد واضافة هذا الى
البقاء فاذن لامرين مختلفين ما يوجد في الشيء هذان المعنيان فالاشياء المركبة والاشياء البسيطة التي هي قائمة في
المركب يجوز ان يجتمع فيها فعل ان تبقى وقوة ان تفسد وفي الاشياء البسيطة المفارقة الذات لا يجوز ان يجتمع هذان
الامران وذلك لان كل شيء يبقى وله قوة ان يفسد فله ايضا قوة ان يبقى لان بقاءه ليس بواجب ضروري واذا لم يكن واجبا
كان ممكنا والامكان الذي يتناول الطرفين هو طبيعة القوة فاذن يكون له في جوهره قوة ان يبقى وفعل بان
فعل ان يبقى منه لا محالة ليس هو قوة ان يبقى منه فيكون فعل ان يبقى منه امرا يعرض للشيء الذي له قوة ان يبقى
فتلك القوة لا يكون لذات ما بالفعل بل للشيء الذي يعرض لذاته ان يبقى بالفعل لا انه حقيقة ذاته فيلزم من هذا
ان يكون ذاته مركبة من شيء اذا كان كان ذاته به بالفعل وهو الصورة في كل شيء وعن شيء حصل له هذا الفعل وفي
طباعه قوته وهي مادته هذا كلام الشيخ وهو كاف في بيان المطلوب لان النفس قد ثبت كونها مفارقة الذات بسيطة
لكنه قد زاد على ذلك فقال وان كانت النفس بسيطة مطلقة لم تنقسم الى مادة وصورة وان كانت مركبة فلنترك
المركب ولننظر في الجوهر الذي هو مادته ولنصرف القول الى نفس مادته ولنتكلم فيها ونقول ان تلك المادة اما ان
تنقسم هكذا دائما ويثبت الكلام دائما وهذا محال واما ان لا يبطل الشيء الذي هو الجوهر والسنخ وكلامنا في هذا السنخ
الذي هو السنخ والاصل وهو الذي نسميه النفس وليس كلامنا في شيء مجتمع منه ومن شيء آخر فتبين ان كل شيء هو بسيط
غير مركب او هو اصل مركب وسنخه فهو غير مجتمع فيه فعل ان يبقى وقوة ان يعدم فتبين اذن ان جوهر النفس ليس
فيها قوة ان يفسد وقال في الاشارات ايضا مثل ذلك وهو ان الجوهر العاقل مثلا ان يعقل بذاته ولانه اصل
فلن يكون مركبا عن قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فان اخذت لا على انها اصل بل كالمركب من شيء
كالهيولى وشيء كالصورة عمدنا بالكلام نحو الاصل من جزئيه انتهى فاعترض عليه الامام بانه لو كان للنفس هيولى
وصورة كما للانسان لهيولى الاجسام وصورها وكان الباقي منها هيولاها وحدها لما كان الباقي من النفس هو
النفس بل جزء منها وح يجوز ان لا يكون كالانسان الذي يبقى باجزائه لا انها انما يعدم لصورتها وقال المحقق في شرحه يريد
بالاصل كل بسيط غير حال في شيء من شأنه ان يوجد فيه اعراض وصور وان تزول عنه تلك الاعراض والصور
وهو باق في الحالين فهو اصل بالقياس اليهما ثم قال الاصل لا يمكن ان يكون مشتملا على مختلفين اذ هو بسيط
فالنفس اذا كان اصلا فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لوجود الثبات وان لم يكن اصلا اي وان لم
يكن بسيطا غير حال كان اما مركبا واما حالا والثاني بط كما مر والمركب يكون مركبا من اشياء بعضها غير حال لا محالة
بعضها كالمادة من الجسم واما كان على التقديرين فالبسيط الغير الحال اعني الاصل موجود في المركب وهو غير مركب
من قوة الفساد ووجود الثبات ثم اجاب عن اعتراض الامام بان هيولى النفس يكون اما ذات وضع او غير ذات
وضع والاول محال لان ذا الوضع لا يكون جزءا لما لا وضع له والثاني لا يخلو اما ان يكون مع كونها غير ذات وضع
ذات قوام بانفرادها او لم يكن فان كانت كانت تعقل ذاتها على ما مر وكانت هي النفس التي فرضناها جزءا منها هف
وان لم يكن ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون للبدن تاثير في اقامتها او لم يكن فان كان كانت النفس غير مستغنية
في وجودها عن البدن فلم يكن ذات فعل بانفرادها على ما مر وان لم يكن للبدن تاثير في اقامتها كانت باقية بعينها
وان لم يكن البدن موجودا وهو المطلوب ثم ان الصور المقيمة اياها والكمالات التابعة لتلك الصور لا يجوز ان يفسد

ويتغير

وبتعين لان التعين لا يوجد الا مستندا الى جسم متحرك كما تقرر فى الاصول الحكمية انتهى كلام شرح الاشارات وفيه ان هذا الجواب لا يقلع مادة الاعتراض فان قول المعترض لما كان الباقى هو النفس بل جزءا منها اى من النفس المفروضة وان كانت نفسا اخرى فلزوم كون جزء النفس نفسا مطلقا ليس يتخلف هذا هو اللازم على فرض كونها غافلة عن ذاتها لا كونها هى النفس المفروضة ليلزم الخلف ومنهم من زاد فقال مع كونه خلفا فالمطلوب حاصل وهو بقاء جوهر مجرد بعد فناء البدن فيرد عليه بان المطلوب هو ان المجرد المشار اليه بانا الذى كان مدبرا للبدن باق لا ان جوهرا ما باق والله اعلم هذا وبالجملة توجيه كلام الشفاء والاشارات فى هذا المقام فى غاية الاشكال ولعلنا ناتى فى مسئلة من مباحث الاعراض بما يتوقع منه تحقيق هذا المقام ودفع ذلك الاشكال ان شاء الله المفضل المتعال **المسئلة التاسعة** فى بطلان التناسخ اعنى تعلق النفس ببدن آخر بعد هلاك البدن الاول واليه اشار بقوله ولا تصير اى النفس بعدما كانت مبدء صورة نوعية لبدن مبدء صورة نوعية لآخر والا لبطل ما اصّلناه من التعادل يعنى لو تعلقت نفس واحدة ببدنين على سبيل التعاقب يلزم ان يتعلق نفسان ببدن واحد على سبيل الاجتماع فيبطل ما مهدناه من التساوى بين عدد النفوس والابدان بيان ذلك ان حدوث المعلول واجب بعد تمام العلة فاذا تم علة حدوث نفس وذلك بتمام استعداد بدن لفيضانها عليه وجب حدوثها لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة فلو تعلقت مع هذه النفس نفس اخرى مستنسخة بهذا البدن لزم بطلان التساوى هذا وقد عرفت ان اثبات ذلك مبنى على ايجاب الفاعل فلا يتوقف هذا البرهان على كون المبدء موجبا ولا يلزم من توقفه على حدوث النفس لما عرفت من عدم اتمام برهان الحدوث على بطلان التناسخ واما منع الحدوث مع تمام استعداد البدن لجواز ان يكون مشروطا بان لا يصادف ذلك التمام نفسا مستنسخة فخروج عن الحكمة ودخول فى البحث والانفا فهذا هو البرهان التام المعول عليه على بطلان التناسخ وعليه حجج اخرى اقناعية قريبة من البرهان قد حررناها فى بعض كتبنا وقوله مبدء صورة اشارة الى ان النفس الناطقة لتجردها لا يمكن ان تكون صورة نوعية للمادة البدنية فانها مقومة اياها كما فى النفوس الحيوانية والنباتية بل يجب ان يكون مبدءًا لها حال هذه الصورة المقومة وقد مر فى كلام الشيخ ان اطلاق الكمال على الصورة فى تحديد النفس انما هو ليتناول النفوس المفارقة فلكون القيام بالمادة معتبرا فى الصورة دون الكمال فليتدبر **المسئلة العاشرة** فى ان العاقل والمدرك لكليهما فى الانسان هو النفس الناطقة لكن تعقلها للمعقولات انما هو بذاتها اى بلا آلة ادراكها لتلك المعقولات فى ذاتها لا فى آلتها وادراكها بالآلات اى بارتسام صور الجزئيات المادية فى الآلتها كما اشار بقوله وتعقل بذاتها وتدرك بالآلات وهذا رد على من توهم ان مدرك الجزئيات انما هو نفس الآلات وذلك لانا نحكم بين الكلى والجزئى والحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما معا ومدرك الكلى هو النفس فلا بد ان يكون مدرك الجزئى ايضا هو هى فالمدرك بجميع الادراكات الكلية والجزئية فى الانسان شىء واحد اما ان ادراك النفس للمعقولات انما هو بذاتها فقد مر واما ان ادراكها للجزئيات بالآلات فقط فقد قال الشيخ فى الشفاء اما المدرك من القوى للصور الجزئية على هيئة غير تامة التجريد والتفريد عن المادة ولا مجردة اصلا عن علائق المادة كما تدركه الحواس الظاهرة فالامر فى احتياج ادراكها الى الآلات جسمانية واضح سهل وذلك لان هذه الصور انما تدرك ما دامت موادها حاضرة موجودة والجسم الحاضر الموجود انما يكون حاضرا موجودا عند جسم وليس يكون حاضرا مرة وغائبا اخرى عندما ليس بجسم فانه لا نسبة له الى قوة مجردة من جهة الحضور عنده والغيبة عنه فان الشىء الذى ليس

في مكان لا يكون للشيء المكاني اليه نسبة بالحضور عنده والغيبة عنه بل الحضور لا يقع الا على وضع وبعد مخصوص
عند المحضور وهذا لا يمكن اذا كان الحاضر جسما الا ان يكون المحضور جسما او في جسم واما المدرك للصور الجزئية
على تجريد تام من المادة وعدم تجريدها البتة من العلائق المادية كالخيال فيحتاج ايضا الى آلة جسمانية فان الخيال
لا يمكنه ان يتخيل الا ان يرتسم الصورة الخيالية منه في جسم ارتساما مشتركا بينه وبين الجسم فان الصورة المرتسمة
في الخيال من صورة شخص زيد على شكله وتخطيطه ووضع اعضائه بعضها عند بعض في الخيال كالمنظور اليها
لا يمكن ان يتخيل على ما هي عليه الا ان يكون لتلك الاجزاء والجهات من اعضائه بحيث ان يرتسم في جسم يختلف جهات
تلك الصورة في جهات ذلك الجسم واجزائه في اجزائه ثم ذكر حديث المربع المجنح الذي اشار اليه المصنف بقوله للامتياز
بين المختلفين وضعا من غير استناد يعني قد نتخيل مربعا مجنحا بمربعين متساويين في جميع الوجوه الا ان
احدهما على يمين المربع الوسطاني والآخر على يساره على هذا الشكل [شكل] من غير ان يستند هذا المتخيل
الى الخارج بل يكون بمحض اختراعنا فالتمييز بين جناحيه المختلفين ليس بالماهية ولا باللوازم ولا بالعوارض لفرض
التساوي فيها بل يجب ان يكون لاختلاف في وضع اجزاء المدرك فيكون جسمانيا اذ لا اختلاف وضع في المجرد
وهو المطلوب ومما يبين ذلك ما ذكره الشيخ ايضا من انه ليس يمكننا ان نتخيل السواد والبياض في شبح خيالي واحد
بل جميعا معا ويمكننا ذلك في جزئين منه يلحظهما الخيال مفترقين ولو كان الجزآن لا يتميزان في الوضع بل
كان كلا الخيالين يرتسمان في شيء غير منقسم لكان لا يفترق الامر بين المتعذر منهما والممكن فاذن الجزآن متميزان
في الوضع والخيال يتخيلهما متميزين في جزئين فان قال قائل فكذلك العقل فنجيبه ونقول ان العقل يعقل السواد
والبياض معا في زمان واحد من حيث التصور واما من حيث التصديق فيمتنع ان يكون موضوعهما واحدا
واما الخيال فلا يتخيلهما معا لا على قياس التصور ولا على قياس التصديق على ان فعل الخيال انما هو على ما
التصور ولا فعل له في غيره انتهى واعلم ان هذه البيانات وان كانت في الصور الخيالية لكن المعاني الوهمية
لما لم ينفك في الادراك عن الصور كان حكمها حكمها قال الشيخ ولما علمت هذا في الخيال فقد علمته في الوهم الذي
ما يدركه انما يدركه متعلقا بصورة جزئية خيالية واعلم ايضا ان المراد من الجزئيات هي المادية لا مطلقا كما يظهر
من كلام الشيخ فلا يرد ادراك النفس هويتها المخصوصة بلا آلة واما تعلقها بالبدن فهو شوق طبيعي يقتضيه
ولا ارادي ليتوقف على تصور البدن بعينه فلا يرد ان عند تعلقها بالبدن تتصوره بعينه فكانت قبل
استعمال الآلات مدركة للجزئيات فان قيل حصول الصورة في الآلة ان كان حصولا في النفس عاد المحذور
وهو ادراك الصورة الجزئية في النفس وان لم يكن حصولا في النفس بل حصولا في الآلة فقط على ما هو الظاهر من
كلامهم فليست الآلة الا جزءا من جسم فلا بد من حالة يحصل للنفس يسميها ادراكا وحضور الشيء عند النفس
ولا يحصل بمجرد تحقق ذلك الشيء في نفسه وحصول صورته في مادته وانها ان كانت اضافة محضة فلم لا يكفي
ذلك في ادراك الكليات من غير افتقار الى حصول الصورة في النفس قلنا اذا كانت الصورة مرتسمة في آلة
النفس كانت بحكم ان يكون مرتسمة في النفس لكون الآلة معلولة للنفس ومرتبطة بها بخلاف ما اذا كانت متحققة
في نفسها وحاصلة في مادتها لكونها حينئذ اجنبية عنها لا محالة ولذلك الارتباط كانت النفس مدركة للآلات من
دون توسط آلة اخرى بل بنفس تلك الآلات **المسئلة الحادية عشرة** في قوى النفس الناطقة وهي على
ثلثة اقسام احدها ما يعم الحيوان والنبات وهي الطبيعية ويسمى النباتية ايضا لاختصاص قواها فيها وثانيها ما يعم

الحيوان فقط وهي الحيوانية ولا محالة تكون اخص من الاولى وثالثها ما يخص الانسان وهو القوة العقلية وهي اخص
من الاوليين والى هذا اشار بقوله وللنفس قوى تشارك بها غيرها هي الغاذية وهي التي تحيل الغذاء الى مشاكلة
المغتذي ويتم فعلها بتحصيل جوهر البدل فيه وهو الدم والخلط الذي هو شبيه بالقوة القريبة بالمغتذي وقد يحل
بالالتزاق وهو ان يلصق ذلك الحاصل بالعضو ويجعله جزءا منه وبالتشبيه بالعضو المغتذي وقد يختل بكل واحد من
هذه الافعال الثلثة اما الاول فكما في علة تسمى اطروفيا وهي عدم الغذاء واما الثاني فكما في الاستسقاء اللحمي
واما الثالث فكما في البرص والبهق فهذه الافعال الثلثة لثلث قوى هي اما نفس الغاذية كما هو الظاهر او الغاذية قوة
اخرى تخدمها والتي يحصل منها التشبيه تسمى مغيرة ثانية وهي واحدة بالجنس في المركبات المختلفة الاجزاء والنامية
وهي التي تداخل الغذاء بين اجزاء المغتذي وتزيد بحسبه طبيعية في الاعضاء الاصلية المتولدة من المني كالعظم
والعصب والرباط والمولدة وهي قوة شانها ان تحصل البزر وتفصله الى اجزاء مختلفة وهيآت متناسبة
بان يفرز جزءا من الغذاء بعد الهضم التام ليصير مبدا لشخص اخر من نوع المغتذي او جنسه ثم تفصل ما فيه من
الكيفيات المزاجية فتمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو ثم تفيد بعد الاستحالات الصور والقوى و
الاعراض الحاصلة للنوع الذي انفصل عنه البزر او لجنسه والمحققون على ان هذه الافعال مستندة الى
قوى ثلث على ما عرفت في الانسان وكثير من الحيوانات الاولى التي تجذب الدم الى الانثيين وتتصرف فيه الى ان
منيا وهي لا تفارق الانثيين وتخص باسم المحصلة والثانية التي تتصرف في المني فتفصل كيفياتها المزاجية
وتمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو فتعين مثلا للعصب مزاجا خاصا وللشريان مزاجا خاصا وللعظم مزاجا
خاصا وبالجملة تعد مواد الاعضاء وتخص هذه باسم المفصلة والمغيرة الاولى تمييزا عن المغيرة التي هي من جملة
الغاذية وذلك لتقدمها في بدن المولود والثالثة التي تفيد تمييز الاجزاء وتشكيلها على مقاديرها واوضاع
بعضها من بعض وكيفياتها وسائر ما يتعلق بها بالنهايات مقاديرها وبالجملة تلبس كل عضو صورته الخاصة به فتكمل
وجود الاعضاء وهذه تخص باسم المصورة ومحلها المني كالمفصلة وفعلهما في الرحم وكلام القوم مترددة في
ان المولدة اسم للقوى الثلث جميعا او للمحصلة مع الاولى هو صريح الشفا والمفهوم من الاشارات والثاني
مذهب بعض الاقدمين والمنقول من الشيخ والثالث مذهب الجمهور والمصرح به في القانون كذا في شرح المق
والاخرى اخص منها بها اي بتلك الاخرى يحصل الادراك اما الجزئي وهي القوى الحيوانية لاختصاص الحيوان بها
وهي الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة او الكلي وهي القوة العقلية ويخدم الغاذية قوى اربع هي الجاذبة
وهي التي تجذب الغذاء وتوصله الى جميع الاجزاء والماسكة وهي التي تمسك الغذاء حتى تصيره شبيها بجوهر المغتذي
فان ذلك انما يقع في زمان لا محالة والهاضمة وهي التي تغير الصورة الغذائية لتقربه من الصورة العضوية
ومراتب الهضم اربع احدها ان يصير الغذاء كيلوسا اي شبيها بماء الكشك الثخين وهو في المعدة وثانيها ان
تخلع صورته النوعية وتستحيل الى الاخلاط وتسمى كيموسا وابتداؤه في الماساريقا وهو عروق ضيقة
الممتدة الى الكبد وتمامه في العروق المتضغرة المنتشرة في جميع اجزاء الكبد وثالثها في العروق من حين صعود
الخلط في العرق العظيم الطالع من حدبة الكبد ورابعها في الاعضاء من حين ترشح الدم من فوهات العروق
والدافعة وهي التي تدفع ما لا يصلح من اجزاء الغذاء لصيرورته غذاء لغلظته وكثافته فيفصل ويضيق المكان
ويمنع الغذاء الوارد عن الوصول الى الاعضاء ويفسد ويفسد البدن لا محالة وقد يتصرف عرض هذه القوى لبعض

الاعضاء فان هذه القوى الاربع يكون للمغذية بالنسبة الى غذاء جميع البدن وقد اثبتم هذه القوى لعلها مثلها تنمية
والنمو وهو زيادة في الاعضاء الاصلية كما عرفت غير السمن فانه زيادة في الاعضاء المتولدة من الدم كاللحم والشحم
والسمن والمصورة وهي الثالثة من القوى المولدة كما عرفت عندك باطلة لاستحالة صدور هذه الافعال
المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا اشارة الى ما ذكره الامام على ما في شرح المق وهو ان العقل
قاطع بامتناع صدور هذه الافعال المختلفة والتركيبات العجيبة الدالة على غاية الحذق والحكمة عن قوة بسيطة
ليس لها شعور ما مع انها حالة في جسم متشابه الاجزاء او متشابه الامتزاج على اختلاف الرأيين فعلى الاول منهم يلزم
ان يكون الشكل الحادث من فعل المصورة في المني هو الكرة على ما هو شأن القوة الغير الشاعرة في المادة المتشابهة
وعلى الثاني يلزم ان يحصل كرات منضمة بعضها الى بعض والحاصل ان ما يدرك بعلم التشريح من الصور والكيفيات
والاوضاع في بدن الانسان يمتنع ان يحصل بفعل القوة المصورة في مادة المني اما من جهة الفاعل فلكونه عديم
الشعور واما من جهة القابل فلكونه متشابها والجواب عن الاول انه استبعاد وانما يمتنع لو لم يكن ذلك باذن خالقها
بمعنى انه خلقها لذلك واوجدها كذلك كما اشار اليه الشيخ في الشفا حيث اشار الى فعل القوة المصورة من انه افادة
اجزاء المني في الاستحالة الثانية صورها من القوى والمقادير والاعداد والاشكال والخشونة والملاسة وما يتصل
بذلك مسخرة تحت المنفرد بالجبروت وعن الثاني انه لو سلم بساطة القوة المصورة وتشابه اجزاء المني فلا خفاء
في انه من اجزاء مختلفة الطبايع وح لا يلزم ان يكون الحيوان كرة او كرات اذ لا يلزم ان يكون فعل القوة في المركب
فعلها في واحد واحد من الاجزاء كما مر اما قوة الادراك الجزئي فمنها اللمس وهو اول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا
فانه كما ان كل ذي نفس ارضية فان له قوة غاذية ويجوز ان يفقد قوة من الاخرى ولا ينعكس كل كل ذي نفس حيوانية
فله حس اللمس ويجوز ان يفقد قوة قوة من الاخرى ولا ينعكس وذلك لان تركيب الاول هو من الكيفيات الملموسة
فان مزاجه منها وفساده باختلالها والحس طليعة للنفس فيجب ان يكون الطليعة الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد
ويحفظ به الصلاح وان يكون قبل الطلايع التي تدل على امور يتعلق بعضها منفعة خارجة عن القوام او مضرة
خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا على الشيء الذي به يستبقي الحيوان من المطعومات فقد يجوز ان يعدم الذوق
ويبقى الحيوان حيوانا فان الحواس الاخرى ربما اعانت على ارتياد الغذاء الموافق واجتناب المضار لكنها لا يعين على
معرفة ان الهواء المحيط بالبدن مثلا محرق او مجمد وبالجملة فان الجوع شهوة اليابس الحار والعطش شهوة البارد
الرطب والغذاء بالحقيقة ما يتكيف بهذه الكيفيات التي يدركها اللمس واما الطعوم فتطييبا فلذلك كثيرا ما يبطل
حس الذوق لآفة تعرض ويكون الحيوان باقيا فاللمس هو اول الحواس ولا بد منه لكل حيوان ارضي واما الامور التي
تلمس فان المشهور من امرها انها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة والثقل والخفة و
اما الصلابة واللين واللزوجة والهشاشة وغير ذلك وغير ذلك فانها تحس تبعا للمذكورة فالحرارة
والبرودة كل منهما يحس به لا لانه لما يعرض في الالة من الانفعال بهما واما الصلابة واللين واليبوسة والرطوبة
فيظن انها لا تحس لذاتها بل يعرض من الرطوبة ان يجيع لنفوذ ما ينفذ في جسمه ويعرض لليبوسة ان يعصى
فيجيع العضو اللامس ويعصره والخشونة ايضا يعرض له مثل ذلك بان يحدث الاجزاء الناشزة عصرا او لا يحدث
الغائرة شيئا والاملس يحدث ملاسة واستواء واما الثقل فيحدث تمددا الى اسفل والخفة خلاف ذلك
والحق انه ليس من شرط المحسوس بالذات ان يكون الاحساس به من غير انفعال يكون منه فان الحار دائما ما لم

يسخن

بعض لم يحس بالحقيقة الا بما يحس بما في المحسوس بل بما يحدث منه في الحاس فكذلك الانفصال عن اللين والخشن
والاملس من الاملس والتمدد الى جهة معلومة من الثقيل والخفيف اذا احدثت في الآلة احساس بهما الا بتوسط حر او برد
او لون او طعم او غير ذلك من المحسوسات حتى كان بصيرا لاجل ذلك المتوسط غير محسوس اولا او غير محسوس بالذات
بل محسوسا ثانيا او بالعرض ثم ان ههنا ضربا آخر مما يحس مثل تفرق الاتصال الكائن بالضرب وغير ذلك وللمس
من المعدودات وكذا الملذات اللمسية مثل لذة الجماع ونحو ذلك فيجب النظر فيه انه كيف يحس بذلك القوة اللمسية فنقول
كما ان الحيوان متكون بالامتزاج كذلك هو متكون بالتركيب كما ان من فساد المزاج ما هو مفسد كذلك من فساد التركيب
ما هو مهلك وكما ان اللمس حس يحفظ به ما يفسد المزاج كذلك هو حس ينفي به ما يفسد التركيب فاللمس اذن يدرك
به تفرق الاتصال ومضادة وهو عوده الى الالتيام وكل حال مضادة لحال البدن فانها يحس بها عند الانتقال
والانتقال اليها ولا يحس بها عند حصولها واستقرارها وذلك لان الاحساس انفعال ما او مقارن لانفعال
ما والانفعال انما يكون عند زوال شيء او حصول شيء واما المستقر فلا انفعال به فلا الم ولا راحة ايضا من المحسوسات
اللمسية ويفارق اللمس في هذا المعنى سائر الحواس لان سائر الحواس منها ما لا لذة لها في محسوسها ولا الم مثل البصر
فانه لا يلتذ بالالوان ولا يألم بل النفس تألم بذلك وتلتذ بذلك من داخل وكذلك الحال في الاذن فان تألمت الاذن
من صوت شديد والعين من لون مفرط كالضوء فليس تألم من حيث يسمع او يبصر بل من حيث يلمس لانه يحدث فيها الم
لمسي وكذلك يحدث فيها بزوال ذلك لذة لمسية واما الشم والذوق فيألمان ويلتذان اذا تكيفا بكيفية ملائمة او
منافرة بخلاف اللمس فانه قد يألم بالكيفية الملموسة ويلتذ بها وقد يألم ويلتذ بغير توسط كيفية هي المحسوس الاول
بل بتفرق الاتصال والتيامه كل ذلك في الشفاء وهي قوة منبثة في البدن كله لما مر من شدة الاحتياج اليه الا
ما كان عدم الحس انفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا يتأذى بما يرد عليها من الحاد اللذاع فان الكبد مولد
للصفراء والسوداء والطحال والكلية مصب المائية اللذاعة وكالرئة فانها دائمة الحركة فلو احست لتألمت بمصاكة بعضها
ببعض ومولد للاجزاء الحارة ومصب ومصعد للمواد فيتأذى بذلك وكالعظام فانها اساس البدن وعمدة
الحركات فلو احست لتألمت بالضغط والمزاحمة وبما يرد عليها من المصاكات قال الشيخ ومن خواص اللمس ان جميع الجلد
الذي يطيف بالبدن حساس باللمس ولم يفرد له جزء منه وذلك لان هذا الحس لما كان طليعة من الحواس الواردات
على البدن التي تعظم مفسدتها ان يمكن من اي عضو ورد وجب ان يجعل جميع البدن حساسا باللمس لان
الحواس الاخر ويتأذى اليها الاشباح من جهة ما اسه ومن بعيد فيكفي ان يكون آلتها عضوا واحدا اذ او ورد عليه المحسوس
الذي يتصل به ضرر عرفت النفس ذلك فانفتح ونحت بالبدن عن جهته فلو كانت الآلة اللامسة بعض الاعضاء
لما شعرت النفس الا بما يماسها وحدها من المفسدات وفي تعلق هذه وحدة نظر الجمهور على ان اللامسة قوة واحدة
بها يدرك جميع الملموسات كسائر الحواس فان اختلاف المدرك انما لا يوجب اختلاف الادراكات لتستند تلك الى
تعدد مباديها وذكر في القانون ان اكثر المحصلين على ان اللمس قوى اربع وقال في الشفا ويشبه ان يكون قوى اللمس
قوى كثيرة كل واحدة منها تختص بمضادة فيكون ما يدرك به المضادة التي بين الثقيل والخفيف غير الذي يدرك
به المضادة التي بين الحار والبارد فان هذه افعال اولية للمس يجب ان يكون لكل جنس منها قوة خاصة الا
ان هذه القوى لما انتشرت في جميع الآلات بالسوية ظنت قوة واحدة كما لو كان اللمس والذوق منتشرين في البدن
كله انتشارهما في اللسان يظن مبدؤهما قوة واحدة فلما تميزا في غير اللسان عرفنا اختلافهما وليس يجب ان يكون

لكل

لكل واحدة من هذه القوى آلة تخصها بل يجوز ان يكون آلة واحدة مشتركة لها ويجوز ان يكون انقسامها في الآلات عن
محسوس ثم قال في مبحث السمع والمشككات ان يتشكك فيقول انه كما تشككتم في اللمس فجعلتموه قوى كثيرة فلك السمع ايضا
يدرك المضادة التي بين الصوت الثقيل والحاد والتي بين الصوت الخافت والجهير والصلب والاملس والمتخلخل وغير ذلك فلم
لا يجعلونه قوى فالجواب عن ذلك ان محسوسه الاول هو الصوت وهذه اعراض تعرض لمحسوسه الاول بعد ان يكون صوتا و
اما هناك فكل واحد من المتضادات يحس لذاتها لا بسبب آخر انتهى قال شارح المقاصد لما كان السؤال في الذوق ادراك
للطعوم المتضادة ظاهرا اجاب الامام بان الطعوم وان كثرت فبينها مضادة واحدة بخلاف الملموسات فان بين الحرارة والبرودة
نوعا من التضاد غير النوع الذي بين الرطوبة واليبوسة ثم اورد على الامام بان دعوى تنوع التضاد في الملموسات ان كانت
من جهة ان تنوع المعروضات يوجب تنوع الاضافات العارضة فالكل سواء وان كانت بالنظر الى نفس التضاد العارض فلا تثبت دون
برهان ويفرقه انتهى وللامام ان يختار الاول ويمنع تنوع المطعومات والملموسات ويستند بما قال الشيخ حيث عد الطعوم
بقوله والطعوم التي يدركها الذوق هي الحلاوة والمرارة والحموضة والقبض والعفوصة والحرافة والدسومة والبشاعة
والتفه ثم قال والتفه يشبه ان يكون كانه عدم الطعم وهو كما يذاق من الماء ومن بياض البيض واما هذه الاخرى فقد تكثرت
بسبب انها متوسطات وانها ايضا مع ما يحدث وقد يحدث بعضها لمسا فيتركب من الكيفية الطعمية ومن التاثير اللمسي شيء واحد
لا يتميز في الحس فيصير ذلك الواحد كطعم محض متميز فانه يشبه ان يكون طعم من الطعوم المتوسطة بين الاطراف يصحبه تفريق
واسخان فيسمى جملة ذلك حرافة واخر يصحبه تفريق من غير اسخان وهو الحموضة واخر يصحبه تخفيف وتكثيف وهو العفوصة وعلى
هذا القياس انتهى ومثل ذلك يمكن ان يقال في المبصرات ايضا ثم قال شارح المقاصد وههنا بحث اخر وهو ان المدرك انما
هو المتضادات كالحرارة والبرودة دون التضاد فانه من المعاني العقلية فكيف جعلوا مبنى تعدد اللامسة تعدد انواع التضاد
وجوزوا ادراك القوة الواحدة للمدركات المتضادة كالباصرة للسواد والبياض ولم يجعلوا ذلك ايضا لمختلفة من مبدأ واحد
بالذات والاعتبار انتهى ولا يخفى ان المراد من التضاد ههنا من المتضادات لا ما هو من المعاني العقلية وان ادراك المتضادين
ليس فعلا لهما بل انفعالا منهما والفاعل لهما انما هو محل القوة الذي ليس واحدا لا بالذات ولا بالاعتبار فليتدبر ومما ذكرنا
ظهر ان ما في الحواشي الشريفية وغيرها من كون ذهاب المحققين الى تكثير القوى اللامسة مبنيا على ان القوة الواحدة لا يصدر
عنها اكثر من واحد ليس بشيء هذا واعلم ان ما قال بعضهم من ان اللامسة ثابتة للافلاك وان لم يكن هناك تكون وفساد لتحتاج
الى جلب الملائم ودفع المنافي بل لاغراض اخر كالتلذذ بها بالملامسة والاحتكاك وكذا ما ذهب اليه بعض اخر من ثبوتها للعناصر
بناء على هربها لثقلها من العلو الى السفل والخفيف بالعكس على نهج واحد فدل على شعورها بالملائم وغير الملائم وكذا ما نقل
عن الاقدمين من ثبوت الشم والذائقة للافلاك والكواكب ثم ما يدل بعض المتاخرين ذلك بوجدانهم اصحابهم
بالفلكيات في النوم واليقظة روائح اطيب من المسك والعنبر الانسبة لما عندنا بما هنالك وباتفاق ارباب العلوم
من اهل التسخيرات على ان لكل كوكب بخورا مخصوصا ولكل روحاني رائحة معروفة يستنشقونها ويتلذذون بها وبروائح
الاطعمة المصنوعة لهم فيفيضون على من يتقرب اليهم بذلك مما هو مستعد له على ما في شرح المقاصد وغيره شبيه بالاقوال
الشعرية غير لائق ذكره في المقامات العلمية ومنها الذوق وهو قوة مبثوثة في العصب المفروش على جرم اللسان وهو آلة
اذ منفعته ايضا في الفعل الذي به يتقوم الانسان وهو تشهية الغذاء واختياره وبالحاجة يتمكن به على جذب الملائم ودفع المنافي
من المطعومات كما ان اللمس يمكن به على مثل ذلك من الملموسات وهو يوافق اللمس في الاحتياج الى الملامسة ويفارقه في ان نفس
ملامسة المطعوم لا يؤدي الطعم كما ان نفس ملامسة الحار يؤدي الى الحرارة بل يفتقر الذوق في ادراك الطعم المذوق

الى توسط

الى توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة عن الآلة المسماة بالملعبة الخالية عن المثل اي عن مثل ذلك الطعم والضد اي عن ضد
ذلك الطعم بل عن الطعوم كلها لتؤدي طعم المذوق كما هو الى الذائقة فان المريض اذا تكيفت لعابه بطعم الخلط الغالب على بدنه
طعم الاشياء الممتزجة بذلك الطعم فان الممرور يجد طعم العسل مرا ومن غلب عليه نحو حموضة يجد حامضا مثل الشيء وتمام
نظرها هذه الرطوبة انما تتوسط بان يخالطها اجزاء ذي الطعم مخالطة منتشرة فيها ثم تنفذ فتغوص في اللسان حتى تخالط
فيحس او يكون نفس الرطوبة تستحيل الى قبول الطعم من غير مخالطة فان كان المحسوس هو المخالط فليست الرطوبة بواسطة
بل واسطة تسهل وصول الجوهر المحسوس الحامل للكيفية نفسها الى الحاس واما الحس نفسه فانما هو بملامسة الحاس للمحسوس
واسطة وان كانت الرطوبة تقبل الطعم وتتكيف به فيكون المحسوس بالحقيقة ايضا هو الرطوبة ويكون ايضا بلا واسطة ويكون
الطعم اذا الذ لذة الذوق واحسنه فيكون لو كان للمحسوس الوارد من خارج سبيل الى المماسة الفاضية من غير هذه الواسطة
لكان ذوق لا كالبصر الذي لا يمكن ان يلتذ في آلة الابصار بلا واسطة واذا مست الآلة المبصر لم يدركه لكن ربما الحري ان يكون
هذه الرطوبة للتسهيل وانها تتكيف وتختلط معا ولو كان سبيل الى المماسة المستقصاة من غير هذه الرطوبة لكان يكون
ذوق اشد ومنها الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين النابتتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي بدل على ذلك
بطلان القوة الشامة عند فساد مزاج هذا الجزء من الدماغ مع سلامة سائر اجزائه وكذا الدليل على كون سائر القوى
المذكورة في محالها المفردة لها هو ان الآفة بها توجب الآفة في تلك القوى تدرك بتوسط الهواء المنفعل من ذي الرائحة
الى الخيشوم اختلف الناس في الرائحة فمنهم من زعم انها تتأدى بمخالطة شيء من جرم ذي الرائحة متحلل فينتشر فيخالط الهواء
المتوسط ومنهم من زعم انها تتأدى باستحالة الهواء المتوسط من غير ان يخالطه شيء من جرم ذي الرائحة متحلل عنه وهذا ما
اختاره المصنف وهو الاشهر ومنهم من قال انها تتأدى من غير مخالطة واستحالة ومعنى هذا ان الجسم ذا الرائحة يفعل في الجسم
وهو الجسم الذي فيه القوة الشامة العديم الرائحة وبينهما جسم لا رائحة له من غير ان يفعل في المتوسط بل يكون المتوسط ممكنا
من فعل ذلك فيه هذه حجة القائل الاول لو لم يكن الرائحة بسبب تحلل شيء لما كانت الحرارة وما يهيج الحرارة من الدلك وما يجري
مجراه مما يذكي الروائح ولما كان البرد يخفيها فبين ان الرائحة انما تصل بتحلل بخار يتبخر من ذي الرائحة يخالط وينفذ فيه ولهذا
اذا استقصيت لثم التفاحة ذبلت لكثرة ما يتحلل منها حجة القائل الثاني لو كانت الروائح التي تملأ المحافل انما يكون بتحلل
شيء لوجب ان يكون الشيء ذو الرائحة ينقص وزنه ويتلاشى جرمه مع تحلل ما يتحلل منه حجة القائل الثالث لا يمكننا ان نقول ان
البخار يتحلل من ذي الرائحة فيسافر مائة ميل فما فوقها ولا ايضا يمكننا ان ذا الرائحة استحال له للاجسام من النار في تخيلها او
القوية انما يعرض لحولها الحار وقد يحدث من وصول الروائح الى البلاد بعيدة ما يزيل الشك في ان وصولها لم يكن بسبب
انتشار او استحالة فقد علم ان بلاد اليونانيين والمقابر لا يرى فيها رخمة البتة ولا تأوي اليها وبينها وبين البلاد المرخمة
مسافة كثيرة تقارب مما ذكرنا وقد اتفق في بعض السنين ان وقعت ملحمة بتلك البلاد فسافرت الرخم الى الجيف ولا دليل لها
الا الرائحة كذا في الشفاء ثم حقق المقام بقوله فنقول نحن انه يجوز ان يكون المشموم هو البخار ويجوز ان يكون الهواء نفسه يستحيل
عن ذي الرائحة فيصير ذا رائحة فيكون حكمه ايضا حكم البخار فيكون كل شيء لطيف الاجزاء من شأنه ان ينفذ اذا بلغ الة الشم ولا فما
كان بخارا او هواء مستحيلا الى الرائحة احس به وقد علمنا ان كل متوسط يوصل اليه بالاستحالة فان المحسوس ايضا لو تمكن
من ملاقاة الحاس لاحس به بلا واسطة ثم قال واما حديث التأدية فامر بعيد لان التأدية لا يكون الا بنسبة للمؤدى عنه
المؤدى اليه واما الجسم ذو الرائحة فلا يحتاج الى ذلك فانك لو توهمت الكافور قد عدم دفعة لم يمنع ان تكون رائحته باقية
في الهواء فذلك لا يمنع المخالطة او استحالة واما حديث الرخم فانه قد يجوز ان يكون رياح قوية تنقل الروائح لا بجزء

عن الجيف الى المسافة المذكورة فى اعلى الجو فيحس بها ما هو انوى حسا من الناس واعلى مكانا مثل الرخم وانت تعلم ان الروايح
ولئن كانت قد تصل الى كثير من الحيوانات فهى انما تصل الى الناس بكثير فقد يتادى اليها المتصرّا من مسافة بعيدة وهى تحلق فى الجو
حتى يبلغ ابتعادها فى البعد مبلغا بعيدا جدا وحتى يكون ارتفاعها اضعاف ارتفاع قلل الجبال الشاهقة فقد رأينا قلل الجبال
الشاهقة وقد جاوزها الطير محلقة حتى كادت يكون ارتفاعها اضعاف ارتفاع تلك الجبال وقللها فقد نرى من ست وسبع مراحل
فلا يبعد ان يكون الرخم قد علت فى الجو بحيث ينكشف لها بعد هذه المسافة فراى الجيف فان كان لا يستنكر تادى اشباح هذه الجيف
فتادى روايحها التى هى اضعف تاديا اولى بالاستنكار ومنه السمع وهو قوة موضوعة فى العصب المفروش فى مقعر الصماخ وتتوقف
على وصول الهواء او الماء او نحوهما من الجسم الرطب السيال على ما صرح به الشيخ فى الشفاء المنضغط بين القارع والمقروع
والقالع والمقلوع مع مقاومة منكيف بكيفية الصوت المعلول لتموج ذلك الجسم السيال وسيجى بيان ذلك فى مبحث المسموع
من الاعراض الى الصماخ وليس المراد بوصول الهواء المنضغط الى الصماخ ما هو المتبادر من هذه العبارة اعنى ان هواء
واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويصل الى الصماخ بل ان ذلك الهواء الواحد يتموج ويتموج بتموجه الهواء المجاور له ويتكيف بالصوت
ثم يتموج المجاور لهذا المجاور ويتكيف بالصوت وهكذا الى ان يتموج الهواء الراكد فى الصماخ ويتكيف بالصوت فيسمعه
العصب الحاس والدليل على ان السماع انما هو بوصول الهواء المتموج الى الصماخ هو ما سيجى من ان الصوت تابع لذلك
التموج فان له فى تجويف الصماخ هواء راكدا وهو كالجدار مفروش عليه العصب الحاس للصوت فلا بد من انتهاء الهواء
المتموج الى ذلك الهواء الراكد فى الصماخ ليتموج ويصل بتموجه الى ذلك العصب فيحس الصوت التابع له وذكروا لهذا شواهد
الاول ان الصوت يميل مع هبوب الريح ولا يسمعه من كان الهبوب من جهته لعدم وصول الهواء الى صماخه الثانى ان من وضع طرف
انبوبة فى فمه وطرفها الاخر فى صماخ انسان وتكلم فيها بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون غيره من الحاضرين وما ذلك
الا لمنع الانبوبة وصول الهواء الحامل للصوت الى صماخهم الثالث انا نرى سبب الصوت كضرب الفاس على الخشبة مثلا ونتاخر
سماع الصوت عنه زمانا يتفاوت بحسب تفاوت المسافة قربا وبعدا فلولا ان السماع يتوقف على وصول الهواء لما كان كذلك
واجيب عن الكل بان غايتها الدوران ولا يفيد القطع وقال شارح المقاصد والحق ان هذه امارات ربما يفيد اليقين
الحدسى وان لم يتم حجة واستدل على بطلان التوقف بوجوه الاول انه لو كان كذلك لما ادركنا جهة الصوت وحده فى القرب والبعد
لان الواصل لا يكون الا فى الصماخ والجواب بما سيجى فى مبحث المسموع من بيان سبب ادراك جهة الصوت وقربه وبعده
الثانى انا ندرك صوت المؤذن عند هبوب الرياح بميلها عن جهتها الى خلافها والجواب ان ذلك يبنى على امكان الوصول
فى الجملة وان لم يكن على وجه لا يتاثر عن تشويش السماع الثالث ان الحروف الصامتة لا بنية كالتاء والطاء والدال لا
وجود لها الا فى ان حدوثها فلا بد ان يكون سماعنا اياها قبل وصول الهواء الحامل لها الينا والجواب يعرف مما مر من
بيان كيفية وصول الهواء الى الصماخ الرابع ان حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد او متعدد فعلى الاول يجب
ان لا يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرة والجواب ان الحامل لها اهوية متعددة لكن الواصل الى السامع الواحد جاز ان
يكون واحدا ولو فرض تعدد الواصل ايضا جاز ان يكون السماع مشروطا بالوصول اول مرة فيكون شرط السماع فيما
بعدها منتفيا الخامس انا نسمع صوتا من وراء حائط كجدار غليظ جدا مع احاطته بجميع الجوانب لا يمكن ان يكون ذلك
بسبب وصول الهواء الحامل له الى الصماخ فان الهواء ما لم يتشكل بشكل مخصوص يتكيف بكلمة مخصوصة ونفوذ الهواء الحامل
له باقيا على شكله المخصوص فى الجدار المذكور ومنافذه الضيقة جدا مما لم يعقل والجواب انه ان لم يكن هناك منافذ
اصلا فلا نسلم السماع الا ترى انه كلما كان المنافذ اقل كان السماع اضعف واما بقاء الشكل فلا يلزم حقيقة الشكل الذى يعرض

للهوا

للهواء فيصير سببا لحدوث الكيفية المخصوصة فلا حاجة لنا الى بقائه لا انه من المعدات وان اريد به تلك الكيفية المسببة عنه
المسماة بالصوت فلا استحالة بل لا استبعاد في بقائه مع النفوذ في المضائق هذا ولما ثبت ان سماع الصوت بواسطة
مشروط بالهواء ونحوه ثبت ان ليس لنا من الافلاك صوت ولو فرض لا يمكن وصوله الينا لامتناع النفوذ في جرم الفلك فما نسب
الى الاقدمين من انهم يثبتون للفلكيات اصواتا عجيبة ونغمات غريبة يتحير من سماعها العقل ويتعجب منها النفس وحكي عن فيثاغورس
انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال
القوى البدنية ورتب عليها الالحان والنغمات وكمل علم الموسيقى فامر مؤول واما من قبيل التخيلات التي قد عرفت وكذا
البصر وهو قوة مودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين النابتتين من غوري البطنين المقدمين من الدماغ يتيامن النابت
منهما يسارا ويتياسر النابت منهما يمينا فيلتقيان ويصير تجويفهما واحدا ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة اليمنى ويسارا الى
اليسرى وهذا الملتقى يسمى مجمع النورين ويتعلق بالذات بالضوء واللون وبتوسطهما بسائر المبصرات كالشكل والمقدار
وغيرهما وهو راجع فينا الى تأثر الحدقة واما في الله تعالى حيث يتصف بالابصار فليس كذلك لاستحالته بل راجع الى العلم الحضوري
بالمبصرات كما سيجيء انشاء الله وهذا الكلام انما يلائم مذهب الانطباع فان تأثر الحدقة انما يظهر ح واما على ما هو مختاره من خروج
الشعاع فقط كما لا يخفى ويجب حصوله مع شرائطه اي شرائط الابصار وهي المقابلة بين الرائي والمرئي وعدم البعد المفرط والقرب المفرط
وكذا عدم الصغر المفرط وعدم الحجاب في كون المرئي كثيفا مانعا من نفوذ الشعاع فيه وكونه مضيئا او مستضيئا وسلامة الحاسة
والقصد الى الاحساس وتوسط الشفاف وهو غير عدم الحجاب فهذه عشرة كاملة كما قيل وهذا الاشتراط انما هو عند الفلاسفة
والمعتزلة دون الاشاعرة فيجوزون الابصار بدون هذه الشرائط وعدمها بخروج الشعاع من البصر على هيئة مخروط راسه
عند العين وقاعدته عند المرئي اما مصمت ومؤتلف من خطوط مجتمعة في ما يلي الرائي متفرقة في ما يلي القاعدة فما وقع عليه
اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطرافها لم يدركه ولذلك يخفى على البصر الاجزاء التي في غاية الصغر او لا يخرج
مخروط بل يخرج خط واحد فاذا انتهى الى المبصر انبسط على سطحه بسرعة فيتخيل هيئة مخروط وقد ذهب الى كل منهما من الثلاثة
طائفة وهذا هو مذهب الرياضيين لا بالانطباع اي بان ينطبع صورة المرئي في العين كما هو مذهب ارسطو وتابعيه وهو
المعروف بمذهب الطبيعيين وههنا مذهب ثالث وهو ان الشفاف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع المتصل بالبصر
فتتأدى الرؤية للابصار بدون ان يخرج الشعاع او ينطبع الصورة وتمسك ارباب الشعاع بوجوه الاول ان من قل شعاع
بصره كان ادراكه للقريب اصح من ادراكه للبعيد لتفرق الشعاع في البعيد ومن كثر شعاع بصره مع غلظه كان ادراكه للبعيد
اصح لان الحركة في المسافة البعيدة تفيده رقة وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع لما تفاوت الحال الثاني ان الاخفش يبصر
بالليل دون النهار لان شعاع بصره لقلته يتحلل فيفنى باشعاع الشمس فلا يبصر ويجتمع ليلا فيقوى على الابصار والاعشى بالعكس
لان شعاع بصره لغلظه لا يقوى على الابصار الا اذا افادته الشمس رقة وصفاء والثالث ان من نظر الى صفحة وراءها كلها
لم يظهر له منها الا السطر الذي يحاذيه نحو البصر وما ذاك الا بسبب مسقط سهم مخروط الشعاع اصح ادراكا من جوانبه وراءها
الرابع ان الانسان يرى في الظلمة كان نورا انفصل من عينيه واشرق على انفه واذا غمض عينيه على السراج يرى كان خطوطا شعاعية
انفصلت بين عينيه والسراج الخامس ان المتوسط بين البصر وما يقابله اذا كان جسما لطيفا لا يحجبه فيما ذلك الا لان الشعاع
ينفذ في المتوسط على الاول ولا ينفذ على الثاني السادس ان الانسان اذا رأى وجهه في المرآة فذلك اما لان ينطبع من الوجه صورة في المرآة ثم
تلك الصورة صورة اخرى في العين كما يزعمه اصحاب الانطباع واما لان الشعاع الخارج من البصر ينعكس من المرآة لصقالتها
الى الوجه فيصير الوجه مرئيا والاول باطل لان صورة الوجه لو انطبعت في المرآة لما انطبعت في موضع معين ولم يتغير

حتى

عن موضعها بزوال شئ اخر الا ترى ان الحائط اذا اخضر لانعكاس الضوء عن الخضرة اليه لزم ذلك اللون موضعا
معينا من الجدار ولم يختلف بانتقال الرائي من مكان الى اخر كما كانت صورة الشجرة يختلف مكانها في الما او في المراة بحسب
انتقاله فتعين الثاني ومما يدل على صحة هذا ان الناظر الذي للانسان قد ينطبع فيه شبح مرئي ينعكس عنه الى بصر ناظر اخر
فيراه هذا الناظر الثاني ولا يراه صاحب الحدقة التي تمثل فيها الشبح ولو كان لذلك حقيقة انطباع في ناظره لوجب ان يتساوى
كل منهما في ادراكه اذ عندهم حقيقة الادراك تمثل شبح الناظر فيكون كل من تمثل في ناظره شبح راه ومما يدل ايضا على ان
ذلك ليس منطبعا في المراة انه يرى المرئي في المراة بحيث لا يشك انه ليس في سطح المراة وانما هو كالغائر فيه والبعيد عنه وهذا
البعد لا يخلو اما ان يكون بعدا في غور المراة وليس للمراة ذلك الغور ولا ايضا ان كان لها ذلك الغور كانت المراة مما يرى
ما ينطبع في باطنها فيجب ان يكون ذلك البعد بعدا في خلاف جهة غوره وهذا الوجه هو الذي ذكره في الشفا ان هذه حجة في
حالها ادى مصونة والجواب عن الكل انه لا يدل على الخط وهو كون الابصار بخروج الشعاع اما هذا الاخير فلما مر انه
على تقدير بطلان الانطباع مرة لا يدل على ان الابصار انما هو بخروج الشعاع لان الانطباع وخروج الشعاع ليسا طرفي
نقيض يمتنع ارتفاعهما معا وليس يجب ايضا ان يكون السبب في كل شئ معلوما لنا على التفصيل فلم لا يجوز ان يكون كون الصيقل
بحيث يكون نسبته الى المرئي كنسبة العين الى الصيقل مقتضيا لحصول الاحساس بذلك المرئي وان لم يعرف لذلك علة مفصلة
وهذا ما قال الشيخ في دفع هذه الشبهة وخلاصته انا بعدما برهنا على صحة الانطباع نقول كما كان من شان الجسم المستنير
الملون ان يفعل في الجسم الذي يقابله اذا كان صقيلا قابلا للشبح مثل البصر وبينهما جسم شفاف لا لون له فانه اثر هو صورة
مثل صورته من غير ان يفعل في المتوسط لكونه شفافا غير قابل لذلك بل المتوسط الواحد متوسطا الشفاف والصقيل
ويبدل الوضع الواحد ضعفا ووضع البصر مع الصقيل ووضع الصقيل مع الجسم المستنير فيكون من شان هذا الجسم
المستنير ان يفعل في كل ما قابله مقابلة صقيلا يكون مقابله في شعيت لو صقيل بعد صقيل الى غير النهاية بعد ان يكونا
على وضع محدود فلا هو مثل صورته من غير ان يفعل في الصقيل البتة فيكون المشف والصقيل شبيه يحتاج اليهما حتى
يفعل شئ في شئ اخر ولا يكون ذلك الفعل بعينه منهما فاذا كان كذلك فنقول انه اذا وقع بجا الصقيل وبحيال الشئ الاخر
معا الى البصر دفعة وقوامعا في حين واحد من الناظر ظن ان الخيال يرى في الصقيل هذا لفظه لهذا الجواب يمنع كون الصورة التي
ترى في المراة منطبعة في المراة بل هي ايضا منطبعة في البصر كسائر المرئيات واما الوجه الذي قبل هذا الاخير اعني الوجه
الخامس فلانه اشتراط كون المتوسط لطيفا لا يلزم ان يكون لنفوذ الشعاع فيه بل يمكن تادية شبح المبصر الى العين على
ما يراه اصحاب الانطباع واما الاربعة الاول فلما في شرح المقاصد انها لا تدل الا على ان في العين نورا ونحن لا ننكر
ان في الات الابصار العصبا ما شعاعية مضيئة لتي بالروح الباصرة يرتسم منها بين العين والمرئي مخروط وهمي يدرك
المرئي من جهة زاوية التي عند الجليدية لتشتد حركها عند رؤية البعيد فيحل لطيفها وينقبض الى الطبقات غلظ وتكثف
اذا ضعف ورق فتفه يقيه ويحدث منها في المقابل القابل اشعة واضوا يكون فوقها في ما يحاذي مركز العين الذي
هو ... او في مخروط الوهمي ولشدة استنارته يكون الصورة المنطبعة فيه اظهر وادراكها اقوى ويشبه ان يكون هذا
هو مراد القائلين بخروج الشعاع بحد انهم كانوا الضوء يخرج من الشمس الا انه ليس قطعا اما اذا اريد حقيقة الشعاع
الذي هو من قبيل الاعراض فقط واذا اريد به جسم شعاعي يخرج من العين الى المرئي فلانا قاطعون بانه يمتنع ان يخرج من العين
جسم ينبسط في لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا انطبق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا فتح خرج مثله وهكذا وان يخرق
الجسم الشعاعي من غير فاسر ولا ارادة الى جميع الجهات وان ينفذ في الافلاك ويخرقها الى الكواكب وان لا يتشوش

فيتموج الريح ولا ينفصل بغير المقابل كما في الاصوات حيث يميلها الرياح الى الجهات ولانه يلزم ان يرى القمر قبل الثوابت بزمان
يناسب تفاوت المسافة بينهما وليس كذلك بل نرى الافلاك بما فيها من الكواكب دفعة ويلزم ايضا ان يرى ما في الخزف لكثرة المسام
فيه بدليل الترشح دون ما في الزجاج او الماء ولو كان دخوله فيهما من جهة المسام لوجب ان يكون نفوذها من غيره ان يرى الشيء
بمجموعه ثم ياول ايضا قول اصحاب الشعاع بانهم ارادوا بخروج الشعاع حدوثه من المبدأ الفياض على هيئة المخروط المذكور عند
مقابلة المرئي للبصر بهو محرز تجوزا ولا يخفى بعده مع شناعته ايضا وان كانا اقل من شناعة الاول ومن ادلتهم ما حاصله
هو انها وهو المنقول عن جالينوس هو ان الجسم لا ينطبع فيه من الاشكال الا ما يساويه في المقدار فيجب على تقديره كون الانطباع
نفس الانطباع او مشروطا به ان لا يبصر من الاشياء الا قدر نقطة الناظر ونحن نبصر نصف كرة العالم والجواب انه لا يمتنع
شبح الكبير في الصغير انما الممتنع حصول الكبير في الصغير فلو كان المبصر نفس الشبح على ما توهمه المتأخرون من كلام المعلم الاول وحكى
عنه كان ذلك واردا لا محالة واما اذا كان انطباع الشبح شرطا للابصار وكان المبصر هو الامر الخارجي على ما هو الحق فلا يرد
عليه ذلك فان شبح الشيء قد لا يساويه وان كان موجبا الابصار على ما هو عليه هذا واما المذهب الثالث فيمكن ابطاله بما يبطل
ما ذكر في ابطال الشعاع وقالوا ايضا انا نعلم بالضرورة ان الشعاع الذي في عين صغيرة يستحيل ان يقوى على احالة
نصف كرة العالم الى كيفيته وايضا لو توقف الابصار على استحالة المشف المتوسط لكان كلما كانت العيون اكثر كان الابصار اقوى
لان ذلك ليس مما لا يقبل الاشتداد لانه من باب القوى والحالات فيجب ان يكون ضعفاء البصر اذا اجتمعوا اراوا اقوى واذا
نظر قوى البصر او اضعف كذا في الشفاء على انا نقول تلك الكيفية ان قبلت الاشتداد فذاك والا فعند اجتماع العيون لو لم يحصل تلك
الحالة لشيء من العيون لزم ان لا يقع الابصار لاحد هو باطل ولو حصلت لبعض العيون فقط مع كونه ترجيحا من غير مرجح يلزم ان لا
يراه الا ذلك البعض ولو حصل لكل من تلك العيون لزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد شخصي لا يقال لا يلزم ذلك
لانه اذا كان امور يصلح ان يكون كل منها علة مستقلة لامر فانها سيكون هو العلة كما مر في مبحث الماهية في علية عدم العلة
لعدم المعلول لانا نقول فيلزم ان لا يرى غير ذلك السابق من العيون اذ لا معنى لرؤية احد بكيفية شعاع بصر غيره هذا ولا
اصحاب الانطباع قالوا كما ان سائر المحسوسات انما يكون ادراكها بان يرد عليها شيء من الحواس بل بانها منفعلة بها او
رسولا اليها كذلك الابصار انما يكون بان يخرج شعاع الى المبصر فيلقى المبصر بل بان يتأدى صورة المبصر الى البصر بتأدية الشفاف
وليس المراد من تأدية الشفاف ان الهواء يقبل صورة المبصر فيحمله الى البصر بل المراد ان من شأن الجسم المستنير ان يتأدى شبحه
الى المقابل له اذا كان قابلا للشبح ان لم يكن بينهما عائق هو الملون بل كانت الواسطة مشفة كالهواء ولو كانت الواسطة ملونة
او لا ثم مودية لادت الى الابصار كلها كيف كان وضعها كما تؤدي الحرارة الى الملامس كلها كيف كان وضعها كذا في الشفاء
والمشهور ان المراد من كون الشيء قابلا للشبح هو كونه صقيلا فالرطوبة الجليدية التي تشبه البرد والجمد هي مثل مرآة مجلوة
فاذا قابلها متلون ينبعث طبع مثل صورته فيها الا انه ينفصل من المتلون شيء يمتد الى العين بل بان يحدث مثل صورته
في العين ويكون استعداد حدوثه بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف وانت بما مر في كلام الشيخ من عدم انطباع صورته
المرآة في المرآة وصورة الماء في الماء خبير بان الصقالة غير كافية في قبول الشبح بل العلة لا بد مع ذلك من كون الصقيل
عضوا حيا بل الروح مخصوص كما في آلة الابصار هذا ثم قال الشيخ ومن الدليل على ان المدرك يأخذ شبحا من المدرك ما ينبغي
في الخيال من صورة المرئي حتى يتخيله متى شاء افترى ان ذلك المتخيل هو صورة الشيء في نفسه وقد انتقل الى الخيال او بجزء الشيء
عن صورته كلا بل هو شيء غير مناسب له وايضا فان بقاء صورة الشمس في العين مدة طويلة اذا نظرت اليها ثم اعرضت عنها بدل على
قبول العين الشبح وكذلك تخيل القطرة النازلة خطا والنقطة المتحركة على الاستدارة بالعجلة دائرة ولا يمكن ان يتخيل ذلك

ونراه الان نرى امتدادا ما ولا يمكنك ان ترى امتدادا من نقطة متحركة في غير زمان ولا من غير ان تتخيل الشيء في مكانين يجب
ان يكون كون القطرة فوق ثم تحت وامتدادها ما بين ذلك وكون النقطة على طرف من المسافة التي تستدير بها وعلى طرف اخر
وامتدادها فيما بين ذلك يتصور الشيء عندك وابين ذلك يحسب ان واحد فيجب ان يكون شيء ما تقدم مستحفظا بعد
ما يعقبه ثم يلحقه لاحساسنا بما يلحق ويجمعها امتدادا كانه محسوس وذلك لان تصورت امتدادا وان كانت القطرة او النقطة
مذ ذلك في غير ان يحدد فرضت ولم يوجد زمانا ما انتهى كلام الشيخ وانما كان بقاء صورة المرئي في الخيال في الدليل الاول وفي الحس
المشترك في الدليل الثاني دليلا على مذهب الانطباع لان المرئي من الخارج لا يمكن ان ينفعل في الحس المشترك الا بعد ان ينفعل
في البصر كما انه لا يمكن ان ينفعل في الخيال الا بعد ان ينفعل في الحس المشترك فكلا الفعلين مسبوقان بالفعل في البصر هذا مما
لا ينبغي ان يشك فيه ويرجع الى الدليل الثاني ما قال لو ان من نظر الى الشمس طويلا ثم اعرض عنها بقيت صورتها في عينه زمانا
حتى كانه ينظر اليها وكذا من نظر الى الروضة المخضرة جدا ساعة طويلة ثم غمض عينيه يجد من نفسه ذلك حتى اذا نظر الى لون اخر
لا يبصره خالصا بل مخلوطا بالخضرة فان المراد من بقاء الصورة في العين هو بقاؤها في الحس المشترك كيف ومع الاعراض والتغميض
اللذين يعبران عن عدم المقابلة ووجود الحجاب لا معنى لبقاء الصورة في العين لا محالة واما ما اورد عليه من ان الصورة في الصورة
مثلا انما يبقى في الخيال لا في الجليدية فمندفع لما مر ففيما ظ للفرق البين بين التخيل وتلك الصورة فانها من قبيل المشاهدة لا محالة بل الحق
كما عرفت انها باقية في الحس المشترك وهو مسبوق بالانطباع في الجليدية واما الدليل الذي نقله في شرح المقاصد جملة عمدة
الادلة من ان العين جسم صقيل نوراني وكل جسم كذلك اذا قابله كثيف ملون انطبع فيه شبحه كالمراة اما الكبرى فظاهرة واما
الصغرى فلما يشاهد من النور في الظلمة اذا حك المنتبه من النوم عينه وكذا عند امرار اليد على ظهر الهرة السوداء ومن نظر بحوافه
فلم يرى عليه اثرا من الضياء الى غير ذلك من الامثلة ففيه ان الكبرى في غاية الخفاء كيف وهي غير مسلمة عند طرفي النزاع اما
عند اصحاب الشعاع فظ واما عند اصحاب الانطباع فلما مر من عدم انطباع صور المرئيات في المراة وكذا صورة الماء الى غير ذلك ولما
ما اورده هو عليه من انه انما يفيد انطباع الشبح لا كون الابصار به فجوابه ان المقصود من ادلة هذا المطلب انما هو افادة
الانطباع واما كون الابصار به فحاصل بغير ذلك وامتناع الشعاع والاستحالة من حكم الحدس الصائب لا محالة ودليل اخر وهو
ان الشيء اذا قرب من الرائي يرى اكبر مما اذا بعد عنه وما ذاك الا لان الانطباع في العين انما هو على مخروط من الهواء المشف
راسه متصل بالحدقة وقاعدته سطح المرئي حينئذ وزاوية المخروط معلوم انه وتر ليعينه كلما قرب من الزاوية كان الساقان
اقصر والزاوية اعظم وكلما بعد فبالعكس والشبح الذي في الزاوية الكبرى اعظم من الذي في الصغرى وهذا انما يستقيم اذا جعلنا
موضع الابصار هو الزاوية واما هو دليل الانطباع لا القاعدة على ما هو راي خروج الشعاع فانها لا تتفاوت وفيه بحث
لان الابصار الذي حاصل لا يجري في القاعدة بل الراس المخروط فيه محل البصر فيجوز ان يتفاوت حال المرئي صغرا وكبرا بتفاوت
راسه صغرا وكبرا فان قلت كيف والمرئي اذا بعد يستدق المخروط ويضيق الزاوية التي عند الباصرة ويضيق لذلك الذي
الى عند المبصر فيرى المبصر اصغر واذا قرب كان بالعكس من ذلك والحاصل انا نمنع عدم تفاوت القاعدة بحسب القرب والبعد
هذا وقال في المباحث المشرقية انا نعلم علما ضروريا ان العين على صغرها لا يمكن ان يحل نصف كرة العالم التي نبصرها
ولا ان يخرج منها ما يتصل بنصف كرته ولا ان يدخل فيها صورة نصفه فالمذاهب الثلثة ظاهرة الفساد واني لا تعجب من اشتهارها
بين الناس وامثالهم يهولون بتولها ومن المحتمل ان يكون الابصار شعورا مخصوصا وذلك الشعور حالة اضافية فمتى كانت الحالة
سليمة وسائر الشرائط حاصلة والموانع مرتفعة حصلت للبصر هذه الاضافة من غير ان يخرج عن عينه جسم او ينطبع فيها صورة
فليس يلزم من ابطال الشعاع او الانطباع صحة الاخر لجواز بطلان طرفي النقيض انتهى وانت بالتامل فيما نقلنا عنه مما ذكرنا

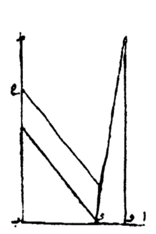
من الكلام

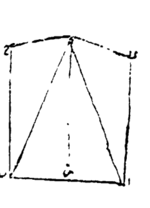
بما مر

من الكلام ها هنا غير الحق في المقام واذا عرفت على مختار المصنف ان الابصار بخروج الشعاع من البصر الواقع على المبصر
فان انعكس ذلك الشعاع من المبصر وذلك اذا كان المبصر صقيلا كالمرآة ووقع على مقابل يكون وضعه من ذلك الصقيل
كوضع الصقيل مما خرج منه الشعاع لان زاوية الانعكاس كزاوية الشعاع وليكن لتصوير الانعكاس نفرض الحدقة د
سطح الماء و ب هو المرئي من ذلك السطح و ه مقابل المرئي بحيث يكون وضعه كوضعه من الحدقة فا ب هو الخط الشعاعي
النافذ الى المرئي و ه ب هو الشعاع المنعكس وزاوية ا ب ج هي زاوية الشعاع على سطح المرئي من جانب ج وزاوية ه ب د
زاوية الانعكاس عليه من جانب د وهي مساوية للزاوية الاولى على ما ذكروا في المناظر ولما تساوتا وجب ان يتساوى ايضا
زاويتا ا ب ... ه ب ح واما زاوية ا ب ه فهي الواقعة بين خطي الشعاع النافذ والمنعكس وقد ينتفي هذه الزاوية كما
اذا كان الخط النافذ قائما على سطح المرئي فينطبق عليه الخط المنعكس فاذا كان المقابل للصقيل هو وجه الرائي بحيث
يكون الخط الشعاعي قائما عليه انعكس ذلك الخط على نفسه ووصل الى المدرك اي الرائي ابصر بذلك الخط المنعكس وجهه
اي وجه المدرك فالصقيل مرئي في مكانه على الاستقامة والوجه مرئي في مكانه على الانعكاس لكن لما لم يكن للمدرك شعور
بالانعكاس يتوهم انه يراه على الاستقامة ايضا كما هو المعتاد فيحسب ان صورة وجهه منطبعة في المرآة واذا كان الوجه قريبا
من المرآة والخطوط المنعكسة قصيرة يظن ان صورته مرئية من سطح المرآة واذا كان بعيدا منها والخطوط المنعكسة طويلة
بحيث ان صورته غائرة في عمقها واما على مذهب الانطباع فصورة الصقيل والوجه كلتاهما مرتسمتان في العين لكن صورة
الصقيل بتوسط الهواء المشف فقط وصورة الوجه بتوسط الهواء والصقيل معا كما مر ولما كانت كلتا الصورتين معا
في العين مع سبق صورة الصقيل يظن ان صورة الوجه ترى في الصقيل ومن لوازم تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس
رؤية الشجر على شط النهر منكسا والسبب في ذلك هو ان الشعاع اذا وقع على سطح الماء ينعكس منه الى راس الشجر من موضع
اقرب الى الرائي والى اسفله من موضع ابعد من الرائي الى ان يتصل قاعدة الشجر بقاعدة عكسه ولنفرض لتصوير ذلك
خط ا ب عرض النهر وخط ح ط الشجر القائم على شطه و ه الحدقة ونفرض على ا ب نقطتي د و و على ح ب نقطتي ح ط فاذا
خرج من ه شعاعان الى د واخر الى و وجب ان ينعكس الاول الى نقطة ط مثلا فيكون الزاوية الشعاعية اعني زاوية
ه د ا كالزاوية الانعكاسية اعني زاوية ط د ب وان ينعكس الاخر الى نقطة ح فيتساوى ايضا شعاعية ه و ا وانعكاسية
ح و ب فيكون المنعكس الى راس الشجر اطول من المنعكس الى ما تحته والنفس لا تدرك الانعكاس لتعودها برؤية الاشياء
على استقامة الشعاع فيحسب الشعاع المنعكس نافذا في الماء فيكون راس الشجر عندها ادخل في عمق الماء وهكذا الى
اسفله فتراه منكسا راسه ابعد من سطح الماء غائرا فيه جدا وبيانه على التحقيق بحيث يظهر كونه من لوازم التساوي
المذكور انما هو في علم المناظر ومما يعرض للشعاع الانعطاف وبيان ذلك ان الخطوط الشعاعية التي على سطح المخروط
تنفذ على الاستقامة الى طرفي المرئي اذا كان الشفاف المتوسط متشابه الغلظ والرقة فان فرض هناك تفاوت
بان يكون ما يلي الرائي هواء وما يلي المرئي ماء او بخارا فان تلك الخطوط اذا وصلت الى ذلك الماء مثلا انعطفت
ومالت الى سهم المخروط ثم وصلت الى طرفي المرئي ولو انعكس الفرض مالت الخطوط الى خلاف جانب السهم ومن لوازم
الانعطاف رؤية الشيء في الماء والبخار اعظم مما يرى في الهواء فان العنبة ترى في الماء كالاجاصة والكوكب يرى في الافق
اعظم مما يرى في وسط السماء وذلك لان الخطوط اذا انعطفت ومالت الى جانب السهم يكون زاوية راس المخروط
اعظم منها اذا نفذت الخطوط على الاستقامة لانه يجب ان يتباعد الخطوط بحيث اذا انعطفت
ومالت الى السهم وصلت الى طرفي المرئي فيكون المرئي بها اعظم من المرئي بالاخرى فليكن لتصوير ذلك الحدقة

دا ب

قوله في زاوية الانعكاس اه هي الزاوية الحاصلة من سهم المخروط الخارج من مركز البصر والخط العمود على سطح الصقيل ... وهذه الشعاع قد يكون متحاذيا مع زاوية





وآب المرئي فاذا كان الشفاف المتوسط على قوام واحد فالواصل الى طرفي المرئي هو خطا آ ء ب المستقيمان واذا كان
مختلفا بحيث يكون ما يلي البصر اغلظ فالواصل اليهما هو خطا آ ح ب المنعطفان عن الاستقامة الى سهم المخروط وهو
خط ء ز والزاوية المتوهمة من الخط المنعطف مفروضا على الاستقامة وخط الانعطاف كزاوية ح ء المسماة زاوية الانعطاف
وهي اصغر من زاوية الرؤية بكثير ومن تصور انها مثل زاوية الرؤية فقد اخطأ وقد بينه بعض محققي صناعة المناظر كذا
في شرح المواقف واعلم ان هذه الاحكام وامثالها من مسائل علم المناظر وان كانت على القول بخروج الشعاع اظهر لكن لا
يتوقف عليه كما يميل اليه كلام شارح المقاصد اصل المواقف بل تجري على مذهب الانطباع ايضا كما صرح به صاحب المواقف فان هذه
الاوضاع مما لا بد منه وان كانت الخطوط والمخروط متوهمة وان عرض تعدد السهمين تعدد المرئي قال اصحاب الشعاع يجب ان يلتقي
المخروطان عند المخرج من العينين بحيث يتحد سهماهما حتى يرى الشيء الواحد واحدا فان عرض عارض يمنع عن التقائهما كذلك
بان تعدد السهمان رأى الشيء الواحد شيئين لان قوة النور في سهم المخروط ومن توهم ان اتحاد سهمي المخروطين غير ممكن بل الصواب
ان يقال باتحاد موقعي السهمين بعد تعددهما فقد غفل عن مبدأ الالتقاء وما زعمه صوابا هو خطأ الا ان اتحاد الموقعين
مع تعدد السهمين انما يكفي في رؤية الشيء واحدا لو كان المرئي نقطة منه واما اذا كان المرئي هو ذلك الشيء كله فلا يكفي ذلك
فليتدبر واما اصحاب الانطباع فقالوا ان شبح المبصر اولا انما ينطبع في الرطوبة الجليدية لكن لا ابصار لا يكون عندها
والا لكان الشيء الواحد يرى شيئين لان له في الجليديتين شبحين كما اذا لمس باليدين كان لمسين بل هذا الشبح يتادى في العصبتين
المجوفتين الى ملتقاهما على هيئة الصليب كما ان الصورة الخارجة ممتدة منها في الوهم مخروط يستند والى ان يوضع زاوية راس
سطح الجليدية كل الشبح الذي في الجليدية يتادى بوساطة الروح المودية التي في العصبتين الى ملتقاهما على هيئة مخروط ملتقى
المخروطان ويتقاطعان هناك فيحصل منهما صورة شبحية واحدة عند الجزء من الروح الحامل للقوة الباصرة اذا تمهد ذلك فرؤية
الشيء الواحد شيئين اسبابا منها انفتال الالة المودية للشبح الذي في الجليدية الى الملتقى ولعوجاجها فلا يتادى الشبحان
الى موضع واحد على الاستقامة بل ينتهي كل عند جزء من الروح الباصرة المرتبة هناك على حدة فيكونان شبحين شيئين
مفترقين من خارج ومنها حركة الروح الباصرة وعوجها يمنة ويسرة او الى قدام وخلف حتى يتقدم الجزء المدرك لمن كان متحركا
له بحيث الطبع فيرتسم فيه الشبح قبل تقاطع المخروطين فيرى شبحين ومنها غير ذلك كذا في الشفاء فان قيل اذا كان فلان ساجسمان قريب
بعيد بحيث لا يحجب الاول الثاني فاذا جمعنا النظر عليهما كان بحيث كانا لا ينظر الغير فانا نراه واحدا ونرى الاخر اثنين فلو
كان السبب ما ذكروه لما امكن ذلك لانه لا زم ان يكون الالة المودية للشبح معوجة ومستقيمة او متحركة وساكنة معا في حالة
واحدة ويرد ذلك على اصحاب الشعاع ايضا حيث يلزم تعدد السهمين واتحادهما معا في حالة واحدة قلنا الالة المودية باعتبار
تاديتها الشبح غيرها باعتبار تاديتها الشبح الاخر فان كلا منهما مخروط على حدة فالمنفعل في الحقيقة غير المستقيم والمتحرك غير الساكن
والمنفعل غير المتصل فلا اشكال على شيء من المذهبين فهذا هو الكلام في الحواس الظاهرة وهي كما عرفت خمس بالاستقراء
ويبعد ان يكون للحيوان ما ليس له شيء منها ويجوز ان يكون هذه الخمسة للانسان كما لم نجد في الوجود فالشيخ والحكماء ان
تكون الحواس هي هذه المشهورة ولن يكون الطبيعة لا ينتقل من درجة الحيوانية الى درجة فوقها او يوقع جميع ما في
تلك الدرجة يجب من ذلك ان يكون جميع الحواس حاصلة عندنا ومن رام ان يبين هذا بقياس فقد تكلف شططا ثم انه
نعلم ان المفردة والمحسوسات المفردة ما ذكرناه وهنا حواس مشتركة ومحسوسات مشتركة واراد المحسوس المشترك ما يدركه
غير واحد من الحواس فيشترك فيها عدة من الحواس وذلك كالمقادير والاوضاع والحركات والاعداد والسكونات والاشكال
والقرب والبعد والمماسة الى ذلك فان هذه يدركها البصر في ضمن اللون والسمع في ضمن الصوت واللمس في ضمن

الكيفية الملموسة وبالجملة يحس بهذه مع اشيا اخرى لو انفردت عنها لم يحس وهذه الاشيا الاخر تحس ولو فرض انفرادها
منها وذلك ليس محسوسا بالعرض لان المحسوس بالعرض ما لا يكون محسوسا بالحقيقة ولكنه مقارن لما هو محسوس بالحقيقة
كالاضافة المقارنة لابن عمرو ابي خالد مثلا فان المحسوس منهما بالحقيقة هو الملون والشكل واما الاضافة فليست بمحسوسة
اصلا وليس منها ارتسام في الحواس قطعا والاشيا المذكورة ليست كذلك اذ لها رسوم لا محالة في الحواس وهي محسوسة بالحقيقة و
بالذات لا بالعرض وان كان احساسها بتوسط محسوسات اخرى فان كثيرا من الامور التي بالحقيقة وليست بالعرض فانها
يكون بتوسط كذا في الشفا وقد يقال له ايضا انه محسوس بالعرض اي بواسطة الضوء واللون والحرارة والبرودة ونحوها
كما مر في مبحث البصر فيكون رؤية واحدة مثلا متعلقة باللون والمقدار معا لكن باللون بالذات وبالاصالة وبالمقدار
بالعرض وبتبعية اللون ويكون لا محالة منه اثر في الحاسة وليس ككون الشخص بالعرض حيث ليس منه اثر في الحاسة البتة و
يكون لفظ بالعرض مشتركا بين هذين المعنيين ويكون في الاول بمعنى المجاز بخلاف الثاني فانه يكون بالحقيقة ايضا فان
رؤية اضافة الابوة عند رؤية اللون مجاز لا محالة ولذلك لا يحصل منه رسم في الحاسة بخلاف رؤية الشكل عند رؤية
اللون فانها رؤية بالحقيقة وان كانت بتبعية اللون ولذلك يحصل منها رسم في الحاسة ثم قال الشيخ وهذه المحسوسات
المشتركة لما كان ادراكها بهذه الحواس مكانا يحتاج الى حاسة اخرى بل لما كان بلا توسط غير ممكن كما عرفت احتاجت الى ان يفرد لها
حاسة اخرى وقد ظن بعض الناس ان لها حاسة مشتركة زائدة على الخمس بها يدرك وهذا باطل فانك قد عرفت ان من ذلك ما
يدرك باللون ولولا اللون لما ادرك ومنه ما يدرك بالملموس ولولا الملموس لما ادرك وهكذا فلو كان يمكن ان يدرك
شي من ذلك بغير متوسط هو مدرك لنا في الحس من هذه الحواس لكان ذلك ممكنا ولما اذا لم يكن فليس لها حاسة مشتركة
ولما فرغ المصنف من الحواس الظاهرة شرع في الحواس الباطنة فقال وعن هذه القوى اي لمدركة الجزئيات ما يسمى باليونانية
بنطاسيا اي لوح النفس لا نتقاشه بصور المحسوسات كلها ولذلك سمي بالحس المشترك وهو غير ما ذهب اليه من ظن ان للمحسوسات
المشتركة حسا مشتركا كما مر واعلم ان الحواس الظاهرة لظهورها مستغنية عن اثبات وجودها وانما يبحث عن كيفية الاحساس
بها كما مر واما الباطنة فغير مستغنية عن الاثبات فلنشرع في الحس المشترك استدل في الشفا بوجوه منها ما معناه انا نحكم
بان هذا اللون غير هذا الطعم وان صاحب هذا اللون هذا الطعم كما نجزم بكون طرفيه مجتمعين في المدرك الواحد
ولا يمكن ذلك الاجتماع في النفس لما مر من انها لا ترتسم فيها الصور المحسوسة ولا في الحس الظاهر فانه لا يدرك سوى نوع
واحد من المحسوسات فلا بد من قوة ترتسم فيها صور المحسوسات كلها والى هذا اشار بقوله الحاكمة بين المحسوسات من
قبيل اسناد الفعل الى الالة لان الحاكم بالحقيقة هو النفس وهي صفة لقوله بنطاسيا وتانيثها باعتبار كونها قوة فان قلت
العقل يحكم بين كلي وجزئي كما في قولنا زيد انسان مع امتناع ارتسامهما معا في العقل لمكان الجزئي ولا في قوة لمكان الكلي
فاذا جاز الحكم بين شيئين احدهما في العقل والاخر في قوة من القوى فليجز بين شيئين احدهما في قوة والاخر في قوة
قلنا المرتسم في ذات العقل لا يباين المرتسم في قوة من قواه واما المرتسم في قوة من قواه فهو يباين المرتسم في قوة اخرى
من قواه البتة فتفطن ويمكن ايضا ان يقال لو لم ندع وجوب اجتماع طرفي الحكم في مدرك واحد مطلقا بل قلنا انا نحكم بين
المحسوسات حكما يجب اجتماع طرفيه في مدرك واحد فتدبر ومنها ما محصله انا نرى القطرة النازلة خطا والنقطة المتحركة
على الاستدارة دائرة وذلك على سبيل المشاهدة لا على سبيل التخيل ولا يمكنك ان ترى الا ان ترى امتدادا ما ولا ان ترى
امتدادا من نقطة متحركة في غير زمان ولا من غير ان تحصل الشي في مكانين فيجب ان يكون كون القطرة فوق ثم تحت وامتدادها
ما بين ذلك وكون النقطة على طرف من المسافة التي تستند بوهمها وعلى طرف آخر وامتدادها فيما بين ذلك منصوص

الخ

الشيخ عندك ولعل ذلك بحسب آن واحد فيجب اذن ان يكون شبح ما تقدم مستحفظا بعد باقيا عقيبه ثم يلحقه الاحساس
بما يجتمعان امتد لها كانه محسوس وذلك لان صورته وانحصر ان كانت القطرة او النقطة قد زالت عن اي حد عرضت لم تبق
زمانا ولا يمكن ان يكون اجتماع شبح السابق مع اللاحق في البصر لزوال المقابلة المشروطة بها الابصار فلا بد من قوة اخرى
يجتمع فيها تلك الارتسامات ويكون الادراك بها من قبيل المشاهدة لا من قبيل التخيل والى هذا الوجه اشار المص بقوله
لرؤية القطرة خطا والشعلة دائرة ولقائل ان يقول يجوز ان يكون ذلك الارتسام في القوة الباصرة وما ذكر من
ان الباصرة لا تدرك الشيء الا حيث هو توهم اذ لا دليل عليه سوى الاستقراء الذي لا يفيد اليقين فنقول لم لا يجوز ان ينطبع في الباصرة
صورة الجسم في حيز وقبل ان يمحى هذه الصورة عنها ينطبع فيها صورته في حيز اخر فاذا اجتمع الصورتان في الباصرة شعرت بهما
النفس معا على انهما صورة واحدة لشيء واحد ممتد على الاستقامة او الاستدارة ويؤيد ذلك ان الشيخ سلم ان البصر يدرك
الحركة ويحتمل ذلك الاحتمال الوجه الذي صورناه كذا في المواقف وشرحه وانت خبير بان منع اشتراط الرؤية بالمقابلة لا
يمكن ان يتاتى الا من الاشعري كما عرفت واما تسليم الشيخ ادراك البصر للحركة فغير واقع بل هو مصرح بخلافه حيث قال ويشبه
ان يكون ادراك الحركة والسكون منسوبا الى قوة غير الحس انتهى ومنها رؤية المبرسم وهو بفتح السين من به البرسام اي
المرض المسمى بذات الجنب ما لا تحقق له فانه اذا قوي مرضه وتعطل حواسه الظاهرة يرى شيئا لا تحقق لها في الخارج وهذا معنى
قول الشيخ ولا نتمثل الاشباح الكاذبة وسماع الاصوات الكاذبة التي تعرض لمن يفسد لهم الات الحس الا بكون السبب في ذلك
الايتمثالها في هذا المبدأ انتهى ومن هذه القوى الخيال وهي المعينة للحس المشترك بحفظ ما يدركه من الصور فيجتمع فيها صور
جميع المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة فهي خزانة الحس المشترك وبها يعرف من يرى في زمان ثم يغيب ثم يحضر ولولاها
لا يتيسر معرفته ولاختل امر المعاش والمعاد والدليل على وجودها ان النفس كما لا يمكنها الحكم بان هذا اللون لصاحب هذا
الطعم الا بقوة تدرك بها طرفيه جميعا كذلك لا يمكنها ذلك الا بقوة تحفظهما جميعا فينعدم كل واحد من الامرين عند
ادراك الاخر والالتفات اليه لا يمكنها الحكم ثم ذلك فان الانسان اذا رأى ما يأكله لونه وطعمه معا فلم يكن ادراك الصورتين احدهما
موجبا لانعدام صورة الاخر لانا نقول ذلك لا يفيد المنع لانه مع فرض عدم الحافظ ينعدم الصورة لا محالة لان الحادث لا بد له
من علة مبقية واما ما ذكره من السند فانما يتم لو تحقق ذلك مع عدم تحقق عدم الحافظ واما بدونه فلا يتم فتدبر واما
الدليل على مغايرتها للحس المشترك فهو ان القوة التي بها القبول غير القوة التي بها الحفظ لان القبول والحفظ قد يفترقان
فان الانسان قد يكون بحيث يدرك المحسوسات ونحو بعضها او لا يمكن من حفظها واستثباتها وقد يكون بحيث لا يدركها مع
حفظ ما كان يدركه ويحفظ ادراكهما فلو كانتا بقوة واحدة لما افترقا وهذا معنى قوله لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ قال
الشيخ فهذه القوة التي تسمى الحس المشترك هي مركز الحواس ومنها تتشعب الشعب واليها تؤدي الحواس وهي بالحقيقة هي التي تحس
لكن امساك ما تدركه هذه هو للقوة التي تسمى خيالا او مصورة ثم قال والحس المشترك والخيال كانهما قوة واحدة و
كانهما لا يختلفان في الموضوع بل في الصورة وذلك لانه ليس ان يقبل هو ان يحفظ فصورة المحسوس يحفظها القوة التي تسمى
بالخيال وليس اليها حكم البتة بل حفظ واما الحس المشترك والحواس الظاهرة فانها تحكم بجهة ما ويحكم ما فيقال ان هذا
المتحرك اسود وان هذا الاحمر حامض وهذا الحافظ لا يحكم به على شيء الا على ما في ذاته بان فيه صورة كذا انتهى ومن هذه
القوى الوهم المدرك للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات المسماة بالصور كانسا وانبساطا محسوسة فهو مقابله
للصور وذلك كالعداوة الجزئية التي تدركها الشاة من الذئب فتهرب عنه والمحبة الجزئية التي تدركها السخلة من امها
فتميل اليها فادراك تلك المعاني يدل على وجود قوة بها ادركتها وكونها مما لم يتأد من الحواس يدل على مغايرتها

للحس المشترك وكونها جزئية دليل على مغايرتها للنفس الناطقة فلا بد من قوة باطنة بها تدرك النفس هذه المعاني
فقوله المدرك للمعاني الجزئية اشارة الى الاستدلال على وجود هذه القوة قال في الشفا انا نحكم في المحسوسات بمعان
لا نحسها اما ان لا يكون في طبايعها محسوسة البتة واما ان تكون محسوسة لكنا لا نحسها وقت الحكم اما التي لا تكون محسوسة
في طبايعها البتة فمثل العداوة والرداءة والمنافرة التي تدركها الشاة في صورة الذئب بالجملة المعنى الذي ينفرها عنه
والموافقة التي تدركها من صاحبها وبالجملة المعنى الذي يونسها به وهذه امور تدركها النفس الحيوانية والحس لا يدلها
على شيء منها فاذن القوة التي بها تدرك قوة اخرى ولتسم الوهم واما التي تكون محسوسة فانا نرى مثلا شيئا اصفر فنحكم
انه عسل وحلو فان هذا ليس يؤديه اليه الحاس في هذا الوقت وهو من جنس المحسوس على ان الحكم نفسه ليس بمحسوس البتة وان
كانت اجزاؤه من جنس المحسوس ليس يدركه في الحال انما هو حكم يحكم به وربما غلط فيه وهو ايضا لتلك القوة قال في الا...
للوهم احكام خاصة من جملتها حمل النفس على ان يمنع وجود اشياء لا يتخيل ولا يرتسم فيه وقابيتها التصديق بها فهذه القوة
لا محالة موجودة فينا وهي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلي ولكن حكما تخيليا مقرونا بالجزئية وبالصورة
الحسية وعنه يصدر اكثر الافعال الحيوانية انتهى ومن القوى الحافظة للمعاني الجزئية المدركة للوهم ونسبتها اليه نسبة الخيال
الى الحس المشترك وما يدل على وجودها ومغايرتها للوهم ما مر في الخيال قال في الشفا قد جرت العادة بان يسمى مدرك
الحس صورة ومدرك الوهم معنى ولكل واحد منهما خزانة فخزانة مدرك الحس وهو الصورة هي القوة الخيالية وموضعها مقدم
الدماغ فلذلك اذا عرض هناك افة فسد هذا الباب من التصور اما بان يتخيل صورا ليست او يصعب ان تثبت الموجودة
فيها وخزانة مدرك الوهم وهو المعنى هي القوة التي تسمى الحافظة ومعدنها مؤخر الدماغ ولذلك اذا وقع هناك افة
وقع الفساد في ما يختص بحفظ هذه المعاني وهذه القوة تسمى ايضا متذكرة فيكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة
لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصور بها مستعيدة اياها اذا فقدت وذلك اذا اقبل الوهم بقوته المتخيلة فجعل
يعرض واحدا واحدا من الصور الموجودة في الخيال ليكون كانه يشاهد الامور التي هذه صورها فاذا عرضت له الصورة التي
ادركت معها المعنى الذي قد طلب لاح له المعنى كما لاح من خارج واستثبته القوة الحافظة في نفسها كما كان تثبت كما
ذكرنا انتهى ومن هذه القوى المتخيلة المركبة للصور بعضها مع بعض ومع المعاني والمعاني بعضها مع بعض ومع الصور وكذا
المفصلة لبعض الصور عن بعض وعن المعاني ولبعض المعاني عن بعض وعن الصور والاستنظار هو والذي يدل على وجودها
ومغايرتها لسائر القوى ان التركيب والتفصيل لا يجوز ان يكون للقوى التي من شانها القبول او الحفظ وهذه القوة دائما لا تسكن نوما
ولا يقظة وبها يقتنص الحد الاوسط باستعراض ما في الحافظة وهي الحاكية للمدركات العقلية والهيئات المزاجية
وينتقل الى الضد والشبيه وليس من شانها ان يكون عملها منتظما بل النفس هي التي تستعملها على اي نظام اما بواسطة
القوة الوهمية من غير نظر وتعقل وحينئذ تسمى متخيلة او بواسطة القوة العقلية وحدها او مع الوهمية وحينئذ تسمى
متفكرة ومما يتعلق بهذه القوة امر الرؤيا بيان ذلك انك قد عرفت ان الحس المشترك هو مجمع صور المحسوسات
الخارجية وان المشاهدة بالحقيقة انما يقع هناك فالقوة المتخيلة اذا شانها تركيب الصور اذا ركبت صورة
وانطبعت تلك الصورة في الحس المشترك صارت مشاهدة مثل الصورة الخارجية فان الصورة الخارجية لم تكن مشاهدة
لكونها صورة خارجية بل لكونها مرتسمة في الحس المشترك ايضا ليس لكونها منسوبة الى الخارج بل لكونها بهذا النحو من الحصول
فاذا عرض بسبب من الاسباب اما من التخيل والفكر واما لشيء من المشكلات السماوية ان تمثلت صورة في الخيال وكانت النفس
ساكنة عن اعتبارها امكن ان يرتسم ذلك في الحس المشترك فيرى ويسمع الوانا واصواتا ليس لها وجود في الخارج

اكثر ما يعرض ذلك عند سكون القوى العقلية او غفول الوهم وعند اشتغال النفس الناطقة عن مراعاة الخيال والوهم
فهناك يقوى المتخيلة على افعالها الخاصة فتمثل الصور وتوردها على الحس المشترك فان من شأنها التشبح بالصور دائما
حتى لو خليت وطبعها لما فترت عن رسم الصور في الحس المشترك والصارف لها عن فعلها انما هو ورود الصور من خارج على الحس المشترك
واشتغال النفس بها او بمراعاة الوهم والخيال فيستعملها الالهية ويعوقها عن فعلها الخاص وبالنوم يندفع هذا الصارف فينقطع
الحس المشترك عن ورود الصور عليه من خارج وتفرغ النفس اذا كانت صافية وخالية عن عوارض المزاج للاتصال بعالم
الملكوت والمبادي العالية المنتقشة بجميع ما كان او سيكون اتصالا عقليا روحانيا فيفيض منها على النفس بعض ما فيها مما
يناسب حال النفس بوجه من الوجوه او حال ما يقرب منها من الاهل والولد والاقليم والبلد الى غير ذلك من مصالح الناس ومفاسدهم
واحوال الامم ويمارسهم فيكسوه المتخيلة المجبولة على المحاكاة والتصوير صورة جزئية مناسبة لذلك الامر الكلي الفائض قريبة
منه او بعيدة فيحتاج الى التعبير اي تطبيق هذه الصورة الجزئية الشبيهة بهذا الامر الكلي على هذا الامر الكلي بتجريد ما عن
الكسوة التي البستها المتخيلة اما بمرتبة او بمراتب حتى يعلم ما اخذته النفس من المبادي العالية اعني ذلك الامر الكلي الفائض
بذاته وقد لا يتصرف فيه المتخيلة الا يسيرا جزئيا فتؤديه كما هو من غير تفاوت الا بالجزئية والكلية فيقع كما هو من غير
حاجة الى تعبير واما الرؤيا التي تكون بسبب عوارض المزاج كثوران خلط او بخار وغلبته كما ان الدموي يرى اشياء في نومه
اشياء حمرا والصفراوي اشقرة ونيرانا والسوداوي جبالا او ادخنة والبلغمي مياها واشياء بيضا وبالجملة تحاكي المتخيلة
كل خلط او بخار بما يناسبه وكذلك ما يلقى جميع من الصور المرتسمة في الخيال مما احسته في اليقظة فان من دام فكره في شيء قد يراه
في النوم فجميع ذلك من قبيل اضغاث الاحلام لا يتوقع لوقوعها ولا لتغيرها بل لا تعبير لها ومما يتعلق بهذه القوة مشاهدة
الوحي للانبياء في اليقظة فانهم لقوة انفسهم واتصالهم الى الملكوت وقدرتهم على ضبط الوهم والخيال يحصل لهم
في اليقظة ما يحصل لغيرهم في المنام من ادراك الامور الغيبية فقد يكون الشيء بحاله او بمثاله وقد يتمثل لهم شبح حاكي
الوحي من جبرئيل او غيره من الملائكة المقربين فيشاهدونه ويتمثل لهم ما يلقونه منه من المعاني فيسمعون خطابا منه
بالفاظ مسموعة مفهومة وهذه نبوة مختصة بالقوة المتخيلة وههنا نبوات اخرى متعلقة بالقوة العقلية وبالقوة المحركة
ليس ههنا موضع ذكرها **خاتمة** اعلم انه قد علم بالتشريح ان للدماغ بطونا ثلثة اعظمها البطن المقدم واصغرها
البطن الاوسط وهو كمنفذ من البطن المقدم الى البطن المؤخر فالحس المشترك هو الروح المصبوب في مقدم البطن المقدم
والخيال هو الروح المصبوب في مؤخره ولما كان الوهم سلطان القوى الحسية ومستخدما لسائر القوى الحيوانية
كان الدماغ كالآلة له وان كان له اختصاص باخر التجويف الاوسط والذاكرة المتصرفة مقدم التجويف الاخير ولما توهم
هذا التجويف لم يودع فيه شيء من هذه القوى اذ لا حارس هناك من الحواس الظاهرة فلو اودع فيه شيء من هذه القوى
لكثر فيه المصادمات الموجبة لاختلال القوة فاذا كان المحفوظ الشريف فانظر الى حكمة الباري حيث قدم ما يدرك الصور
الجزئية ووضع بجنبه ما يحفظها واخر ما يدرك به المعاني الجزئية المنتزعة من تلك الصور وقرن بها ما يحفظها واقعد
بينهما في ما بينهما متصرفا حاكما فتبارك الله وعظمت حكمته انتهى وهو اشارة الى ما مر في تعيين محال تلك القوى بطريق الحكمة
والعناية من ان الحس المشترك ينبغي ان يكون في مقدم الدماغ ليكون قريبا من الحواس الظاهرة فيكون التأدي اليه سهلا
والخيال خلفه لانه خزانة الشيء ينبغي ان تكون كذلك ثم ينبغي ان يكون الوهم بقرب الخيال ليكون الصور الجزئية والحافظة بعد
لانها خزانته والمتخيلة في الوسط ليكون قريبة من الصور والمعاني فيمكنها الاخذ منهما لينتهي هذا الحد وقد فهم مباحث
الجواهر من الشرح والمتن ويتلوه مباحث الاعراض فلنذكر **الفصل الخامس** في الاعراض وفيه مقدمة ومباحث

[illegible]

المقابلة في حصن

المقالة في حصر الأعراض في مقولاتها التسعة هي الكم والكيف والأين والمتى والوضع والملك والإضافة وأن يفعل
وأن ينفعل وكل منها جنس عال والعالي جوهر فجميع مقولة فالممكنات بأسرها منحصرة في عشر مقولات واحدة منها مقولة
الجوهر والتسعة منها هذه المذكورات هذا مذهب أرسطو ومن تابعه من أن الممكنات منحصرة في هذه العشرة بمعنى أنه لا ممكن
إلا وهو داخل فيها أي في واحد منها أو كان المعنى أن المقولات منحصرة فيها وإن كان كثير من الممكنات خارجة عنها كالهيولى
والصورة والنقطة والوحدة فزعم أنها مبادي المقولات وليست داخلة فيها فإن الوحدة مبدأ العدد وليست بعدد والنقطة
مبدأ بوجه ما للمقدار وليست بمقدار وكل من الهيولى والصورة مبدأ الجسم وليس بجسم كالعمى والجهل لكونهما من الأعدام
قوله ويتفرع عليه ناظر إلى الأول وكلام الشيخ في الشفاء صريح في الثاني فإنه قال في جواب من ادعى أن هاهنا أمورا
خارجة عن المقولات مباينة لها كالوحدة والنقطة والهيولى والصورة والعمى والجهل وما أشبه ذلك بهذه العبارة فنقول
إن ليس كل وجود أشياء لا يدخل في المقولات مضادا في أن المقولات كانت هي العشرة بأنه واحد منها وهو أن يكون أشياء لا
تدخل في أحد المقولات العشرة ولها أجناس أخرى هي أنواع تحتها وإذ ليس يجب في بادي النظر أن يكون لكل ذات أحد [illegible]
موجود إلا وجب أن يكون تلك الذات موجودة فليس يجب أن يكون لكل شيء نوع مقول على كثيرين بالفعل ولو كان أيضا لكل شيء نوع مقول
على كثيرين بالعدد يجب أن يكون مع ذلك النوع نوع آخر مشارك له في ماهية مشتركة حتى يكون هناك جنس فلا يمتنع أن يكون
أمور مفردة لا مشارك لها في نوعها أو أنواع إنما هي أنواع بالقياس إلى ما تحتها ولا يقاس إلى ما فوقها حتى يكون
هي أنواع أجناس فوقها وإذا كان هذا غير مستحيل لم يكن شيء من ذلك داخلا في مقولة من المقولات وكان مع ذلك صحيحا ما
قيل من أن المقولات عشرة فقط إلا أن يصح أن لتلك الأشياء أجناسا هي هذه العشرة إذ الخارج عنها ليس بمقولة في
نفسه ولا في مقولة غيرها فلو سلمنا أن جميع ما أورد واحد خارج المقولات لم يكن ذلك موجبا أن لا يكون المقولات عشرة
فقط إلا أن يصح أن لتلك الأشياء أجناسا خارجة عن العشرة انتهى كلام الشفاء والغرض من هذا الكلام هو أن خروج شيء
من الممكنات عن المقولات العشر غير قادح في هذا الحصر لكونه حصرا للمقولات لا للممكنات وأما أن ذلك أعني كون شيء من الممكنات
خارجا عن المقولات هل هو واقع أم لا فقد بسط الشيخ الكلام فيه وحاصل ما حققه هو أن مما نعلم أن كون شيء مبدأ
لمقولة مانع عن دخوله في تلك المقولة ليس بشيء بل مناط الدخول في مقولة والخروج عنها هو تحقق رسم تلك المقولة في
ذلك الشيء وعدم تحققه فالهيولى والصورة داخلتان في مقولة الجوهر لتحقق رسم الجوهر فيهما والوحدة والنقطة ليستا
داخلتين في الكم لعدم تحقق رسم الكم فيهما فلو وجد شيء لم يتحقق فيه رسم شيء من المقولات يكون ذلك الشيء لا محالة خارجا
عن المقولات بأسرها من دون أن يقدح في حصر المقولات وأما أعدام الملكات فكما أنها داخلة في الوجود بالعرض فكذا
هي داخلة في المقولات بالعرض وليست بداخلة فيها بالذات ثم إن تحقق حصر المقولات في هذه العشرة يتوقف على أمور منها
أن لا يمكن إسناد هذه العشرة كلها إلى جنس واحد كالوجود على ما ظن ومنها أن لا يكون مفهوم العرض جنسا لهذه
التسعة كما أن الجوهر جنس للخمسة المشهورة ومنها أن لا يمكن كون الأجناس العالية للعرض أقل من التسعة كما زعم بعضهم أنها
ثلاثة الكم والكيف والمضاف فإنه يشمل البواقي من ذوات النسبة وفي بعضهم أنها أربعة الثلاثة المذكورة والحركة ومنها
أن يكون مفهوم كل واحد من هذه التسعة جنسا لما تحته لا مقولا بالتشكيك ولا من قبيل اللوازم المنفكة ومنها
أن لا يكون شيء من هذه التسعة تمام حقيقة ما تحته من الأفراد وإلا كان نوعا حقيقيا لا جنسا أما الأول فلعدم كون
الوجود جنسا للمقولات العشر فقد عرفت شناعته في أوائل الكتاب لكونه مقولا بالتشكيك ومع ذلك فهو زائد على الماهية
وليس من الأمور المقومة للماهية قال الشيخ [illegible] الوجود في هذه العشرة ليس طبيعة واحدة بل الوجود لبعضها أول

موجودة مشارك في

ولبعضها

وبعضها ابعد كما للجوهر والعرض وبعضها احق وبعضها ليس باحق كما للموجود بذاته والموجود بغيره وبعضها احكم وبعضها
اضعف كما في الموجود القار والموجود الغير القار فليس وقوع الوجود عليها وقوعا على درجة واحدة كوقوع طبايع الاجناس
على انواعها فهو اذن غير جنس ولو كان متواطيا لم يكن ايضا جنسا لانه غير دال على معنى داخل في مهيات الاشياء ولذلك اذا
تصورت معنى المثلث ونسبت اليه الوجود وجدت الشكلية داخلة في معنى المثلث دون الوجود حتى يستحيل ان تفهم المثلث
انه مثلث الا وقد وجب ان يكون قبل ذلك شكلا وليس تحتاج في تصورك مهية المثلث ان تتصور انه موجود فلذلك يمكن ان
تفهم مهية المثلث وانت شاك في وجوده حتى يبرهن لك انه موجود او ممكن الوجود في الشكل الاول من كتاب اقليدس انتهى ملخصا
واما الثاني اعني عدم كون مفهوم العرض جامعا لما تحته اي التسعة فقد عرفته في اوايل مباحث الجواهر ما يكفيك
في ذلك وقد قالوا ايضا ان المعنى من الجوهر ذات الشيء وحقيقته بخلاف العرض فان معناه ما يعرض للموضوع وعروض الشيء
للشيء انما يكون بعد تحقق حقيقته بعلية واما الثالث فقد قال الشيخ واما الذين تكلفوا ان يجعلوا بعض هذه داخلا في بعض وان يحصروها
في مقولات اقل عددا فيظهر لك بطلان هذا المذهب حين تعلمك رسوم هذه وخواصها فيتضح لك انها متباينة غير داخلة
بعضها في بعض وان المضاف لا يمكن ان يشمل البواقي لان المضاف الحقيقي لا يحمل على شيء من المقولات الاخر حمل الجنس
ولكن يوجد في كل واحد بان يعرض له فيكون له نسبة الى شيء يصير بها مضافا فاما الذين غيروا ان يصير المضاف جنسا له وتعرف ذلك
ان الشيء لا يصير بسبب ان له شيئا وانه في شيء او مع شيء مضافا اليه بل بان اخذ بعد ذلك من حيث له ذلك فيعرض له ان يكون
مهيته من جهة هذه الاعتبار مقولة بالقياس الى غيره فان كون زيد في الدار هو نسبته التي هو بها اين وهذه النسبة ليست
اضافة بل اينا ثم ان اعتبرت التكرر وحيث الموصوف بالاين يعرض له من حيث هو ذو اين ان يصير مقول المهية بالقياس الى ما
هو فيه من حيث هو وهي ورد للنحيه لا من حيث هو اين فقط بل من هذه الحيثية فقد عرضت له الاضافة كالبياض فانه من
حيث هو بياض شيء ومن حيث انه لذي البياض اي للابيض فانه مهيته مقولة بالقياس الى ذي البياض لا مهية انه
بياض بل مهية انه للابيض كذلك ليس كون الشيء في مكان الذي هو نسبة طرف واحد هو نفس كون المهية مقولة بالقياس
الى غيره بل هو موضوع لذلك من حيث يصير النسبة شاملة للطرفين الحاوي والمحوي ثم قال واما الحركة فانها ان كانت
هي مقولة ان ينفعل فما زاد جنسا وان لم يكن مقولة ان ينفعل فانها لا يجب ان يكون جنسا بل يجب ان يكون مقولة
على اصنافها بالتشكيك وان يكون ذلك هو المانع من ان يجعل الحركة هي نفس مقولة ان ينفعل ان امتنع والا فان لم
يكن هناك مانع من هذا القبيل فمقولة ان ينفعل هي بعينها الحركة وسيرد عليك الكلام في موضعه انتهى واما الرابع فقال
الشيخ ان هذا الشيء يحاوله جمهور المنطقيين وما اراني في بحوث الوفاء من السبيل في تصحيح ذلك ويحوج الى انحاء تلتزم من
النظر احدها ان يبين انه لا واحد من هذه المقولات الا ويقال على ما تحته قول الجنس وهذا يحوج الى ان يبين ان
حملها على ما تحتها ليس على سبيل الاتفاق في الاسم وليس على سبيل حمل معنى واحد مختلف بالتقدم والتاخر ويكون
على سبيل التشكيك وليس هو على سبيل قول اللوازم او الامور الاضافية التي لا يتقوم بها مهية الشيء فانه ان كانت
الكيفية مثلا ليست تقع على الاشياء المحمول عليها انواعا لها على شرايط وقوع الجنس لم يكن جنسا لما تحتها بل ان كان حمل ما
تحتها على ما هو اخص بما تحتها حمل مقوم مشاكل فواحد مما تحتها بالحقيقة هو الجنس الاعلى وكان مثلا الجنس الواحد
منها هو الذي يسمى كيفية انفعالية وانفعالات والجنس الاخر مثلا الملكات والحالات وكانت الكيفية مقولة عليهما لا على
ورد سبيل قول الجنس بل على سبيل قول اللوازم فكان يكون عدد الاجناس التي بالحقيقة اجناس عالية فوق العدد المذكور وهذا النحو
من تدقيق النظر هو شيء لم يشتغل به احد من سلف والوجه الثاني ان يبين ان لا اجناس خارجا عن هذه المذكورات بنفسه

الموجود

الموجود الى ان ينتهي القسمة المحصلة الى هذه وان سوعد في لم التقويم للذات و هو ايضا مما لم يبلغنا فيه شيء مضبوط وكذلك
ان يثبتوا بوجه آخر غير القسمة بيانا انه لا يجوز ان يكون جنس غير هذه الاجناس ان كان الى ذلك سبيل وما عندنا انهم
حصلوا شيئا يعتد به في ذلك ثم ذكر واحدا من انحاء القسمة المشهورة فيه وزيفه ثم تكلف قسمة اخرى تقرب السبيل الى هذا
الغرض وحاصلها ان العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم والا فان لم يقتض النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها فالنسبة
اما للاجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع او للمجموع الى امر خارج وهو ان كان عرضا فاما كم غير قار فمتى او قار فينتقل بانتقاله
فالملك والا فالاين واما نسبة فالمضاف واما كيف والنسبة اليه اما بان يحصل بغيره فان يفعل او يحصل هو من غيره فان ينفعل
وان كان جوهرا فهو لا يتحقق النسبة له واليه الا بما يعرض فيؤول الى النسبة الى العرض فيندرج فيما ذكرنا ثم قال وهذا التقسيم
من التقريب متكلف لا يفي بصحة الانتاج فيما يحضرني في هذا البلد ويمكن ان يرام فيه وجوه اخرى ويتكلف [illegible]
في ذلك فائدة او وجه حقيقية لو تجشمنا فيه فيه وجوه تكون اقرب من هذا ولكن التقريب الاقرب فهذا ما بلغنا الحق نفسه منها
بعيد انتهى فقد ظهر بما ذكر ان الحصر في التسعة ليس استقرائيا بل هو شيء تحقيقي محض والمجيب انما تساهل او توهم ان القسمة
المذكورة استدلال من الشيخ على صحة الحصر ثم اعترض عليه بما في هذا التقسيم من الترديد بين النقائض واستعملنا القسمة الا
ويا ليته ان عول على الاستقراء كان هذا التقسيم ضائعا ولزمه الرجوع الى الاستقراء من اول الامر طرحا لمؤنة هذه المقدمات
وان اراد الارشاد الى وجه ضبط يسهل الاستقراء ويقل الانتشار فلا باس واما الخامس فما بلغني فيه شيء من احد لا يتجه
صعوبة ذلك ولا يكفي هذا التقسيم بل لا بد من بيان اشتمال كل واحد على اجناس وهو ايضا مم لجواز كونه انواعا بعضها انواع
حقيقة الا ان يكون المراد من الجنس العالي ههنا ما لا جنس فوقه فيجوز كون بعضها اجناسا مفردة كما قيل وبالجملة فالذي
استقر عليه راي المتاخرين ان هذا الحصر استقرائي ولا يبعد ان الاستقراء صحيح كما اشرنا اليه فيما قبل ان حصر الاجناس
العالية للموجودات الممكنة في هذه العشرة ليس منقولا عن ارسطو بل هو مما احدثه من بعده **المبحث الاول في الكم**
وهو اول المقولات لان الشيخ على ما قال الاول الكم وانما جرت العادة بتقديم الكم على غيره من الاعراض لانه اعم وجودا من
الكيفية واصح وجودا من الاعراض النسبية اما الاول فلان العام من الكم ليس مقصورا على الامور المقارنة للمادة بل يشمل
الامور المفارقة التي لا يقبل كيفية ولا يشاركها فيما عرضها واما الثاني فلان تمنعها من الاعراض النسبية غير متحقق
في ذات موضوعها بخلاف الكم وايضا الكمية انما شاركت الكيفية في الجواهر فانها تلزم اول جوهر منها وهو الجسم والكيفيات
تلزم الجواهر النوعية السافلة او المتوسطة بعد الجسمية كذا في الشفاء وفي هذا المبحث مسائل الاولى في تعريفه وهو
بين بنفسه ولا اشهر منه ونقربه في الاذهان وهو ان الكم ما يقبل القسمة لذاته والمراد من القسمة ههنا هو الفرضية اي ما يمكن
ان يفرض فيه شيء دون شيء سواء كان للمفروض وانما كما في العدد لا كما في المقدار لا الانفكاكية لعدم قبول المقدار اياها
ضرورة انعدام المنفك وعدم بقائه عند طريان الانفكاك والقابل حقيقة يجب اجتماعه مع المقبول فهذه القسمة انما
يقبلها المادة واعداد المنفك والمعد لا يجب اجتماعه مع المعد له هذا تقريره ولما قسمه فاشار اليه بقوله فمتصله القار
جسم وسطح وخط وغير القار اي غير القار الزمان ومنفصله العدد بيان ذلك ان الكم لما كان مشتملا على الاجزاء اما بالقوة
او بالفعل فان كانت بحيث يشترك في الحدود اي يكون بين كل جزئين منه امر يكون نسبته اليهما على السواء كالنقطة القاسمة
للخط الى نصفين مثلا فانها يجب لو اعتبرت نهاية لاحدهما امكن اعتبارها نهاية للآخر فهذا هو المراد بالحد المشترك
ويجب كونه مخالفا لهما في الحقيقة لانه يجب ان لو انضم اليه او نقص منه لم يزد ولم ينقص والا لكان جزءا آخر فيكون
القسمة الى اثنين قسمة الى ثلاثة فمتصل وان لم يكن اجزاؤه مشتركة في الحدود كالعشرة فانه ليس بين اجزائه حد

بالصفة المذكورة فان السادس مثلا جزء من الستة داخل فيها وخارج من الاربعة والرابع بالعكس فليس شيء منهما
مما يشترك فيه الحدان فمنفصل وقيل المتصل ان اجتمعت اجزاؤه في الوجود فقار وهو ان كان قابلا للقسمة في الجهات الثلث فجسم
تعليمي او في الجهتين فسطح او في جهة فخط وان لم يجتمع فغير قار وهو قسم واحد هو الزمان لانه قد ثبت في موضعه ان
كل متصل غير قار على سبيل التجدد فهو هيئة حركة وان ذلك هو الزمان كما ان المنفصل قسم واحد هو العدد لا غير لان حقيقته
ما يجتمع من الوحدات ولا معنى للعدد سوى ذلك قال الشيخ واما الكمية المنفصلة فلا يجوز ان يكون غير العدد
فان المنفصل قوامه من متفرقات والمتفرقات من احاد والاحاد اما نفس المعنى الذي لا ينقسم من حيث هو لا ينقسم او
شيء فيه الوحدة فهو ذو وحدة وله وجود اخر حامل للوحدة فالوحدات هي التي لذاته يجتمع منها شيء ذو كم منفصل
لذاته يكون عدده مبلغ تلك الوحدات واما الامور التي فيها تلك الوحدات فحملها حاملة للعدد الذي هو لذاته كم منفصل
ثم لا يوجد فيها معنى كمية متصلة غير معنى اجتماع تلك الاحاد

المسئلة الثانية في خواصه الشاملة

لقسميه معا وهي ثلثة الاولى ما اشار اليه بقوله ويشملهما اي المتصل والمنفصل قبول المساواة وعدمها
فانهما من الاعراض الذاتية الاولية للكم من حيث هو كم وانما يعرض لغيره بتوسطه فان الجسم الصغير والكبير متوافقان
في الجسمية ومتفاوتان في المقدار فلو كان قبول المساواة وعدمها لاجل الجسمية لكان كما انها بين الجسم الكبير وبين
الجسم الصغير بعدم تفاوتهما في الجسمية فان قيل هذا الدليل مقلوب لان ذلك ان كان لنفس المقدار لزم مساواة الصغير
والكبير لاشتراكهما في المقدار اجيب بان قبول المساواة وعدمها ليس لمطلق المقدار ليلزم ذلك بل للمقدار الخاص الذي
ليس مشتركا بين الصغير والكبير ولا يمكن ان يكون ذلك لقبول الجسمية الخاصة التي هي معروض للمقدار لان تلك
الجسمية لا يحال بجسمية اخرى الا بتبدل المقدار هكذا قالوا وعليه منع وان كان مكابرة والاولى على ما قال المحقق
الشريف ان يقال ان العقل اذا لاحظ المقادير والاعداد ولم يلاحظ معها شيئا اخر امكنه ان يحكم بان واحدا
منها مساو للاخر او زائد عليه او ناقص منه واذا لاحظ شيئا غير الكم ولم يلاحظ معه مقدارا ولا عددا لم يمكنه ذلك
والثانية قبول القسمة اي لذاته فان غيره انما يقبل القسمة بواسطة الكم لا محالة بخلاف الكم فانه يقبلها لا بواسطة
غيره ونقل في شرح المقاصد عن الامام ان هذه الخاصية اي قبول القسمة انما يلزم الكم بسبب الخاصة الاولى لانه لما كانت
الاجسام تتحدد بعضها بالبعض من غير لزوم المساواة وجب ان يكون فيها ما يقبل المساواة واللامساواة والذاته
وهو المقدار ولا يتصور اللامساواة الا بان يشتمل احدهما على مثل الاخر مع زيادة فلزم ان يقبل القسمة في فرض
شيء دون شيء انتهى وهو مستفاد من كلام الشيخ حيث قال لهذا الجسم المحسوس ليس يتجزى الا من حيث هو بعد فينقسم ذلك
البعد الى ما ينقسم اليه فالجزء له من حيث هو ذو ذلك المقدار لا من حيث هو جسم على الاطلاق او جسم جوهري فان الجزء
له من حيث تفاوت وتساوي لا من حيث لا يقبل مفاوتة ومساواة انتهى وفي المواقف فعل عكس ذلك فانه جعل قبول
المساواة واللامساواة فرعا لقبول القسمة وقال لانه اذا فرض اجزاء في كم فاما ان يوجد بازاء كل جزء مفروض في ذلك
الكم جزء مفروض في كم اخر او كثر او اقل فيتصف الكم الاول بالمساواة او بالزيادة او بالنقصان مضافا الى الكم الثاني
انتهى وهو صريح كلام الشيخ حيث نقل عن بعض المتقدمين من تعقبنا انه يقول لما كان الكمية يحتمل التقدير يوجد فيها المساواة
او غيرهما وجعلوا وقال شارح المواقف والظاهر ان ما في الكتاب انما هو في المساواة واللامساواة العددية وان عكسه
انما هو في المساواة واللامساواة المقدارية انتهى فليتامل والثالثة امكان وجود العاد فيه اي اشتماله على امر يعد
وجميع الاسقاط عنه مرة اما بالفعل كما في الكم المنفصل فان الاربعة تعد بالواحد اربع مرات واما بالقوة كما في المتصل

فان الستة

فان السنة تقدر بالشهور والشهر بالايام واليوم بالساعات والذراع يقدر بالقبضات والقبضة بالاصابع والاصابع
بالشعيرات والشعيرة بالشعرات وقول الامام ان هذه الخاصية هي التي تصلح لتعريف الكم بها لا الاولى لان المساواة لا تعرف
الا بالاتفاق في الكم وهو دور ولا الثانية لان قبول القسمة من عوارض المتصل لا المنفصل فلا يشمله التعريف لا يرد عليه
لان المساواة غير محتاجة الى التعريف كما اعترف هو به ايضا وقبول القسمة الذي هو فرض شيء دون شيء منهما كما اعترف به
يكون الاقسام المفروضة متحاصلة بالفعل او بالقوة على ما عرفت واما ما وقع في المواقف من ان احتمال القسمة لا ينفك عنه
فسهو اذ الامام مصرح في هذا الموضع بان الانفكاك يستحيل عروضها للنقطة اذ عندها يبطل المقدار كذا في شرح
المقاصد **المسألة الثالثة** في تقسيم الكم الى الكم بالذات وهو الذي عد من المقولات والى الكم بالعرض
وهو ما له ارتباط بالكم بالذات مصحح لاجراء اوصافه عليه وذلك اما بالمحلية كالجسم او بالحالية في نفس الكم كالشكل او
في محل الكم كالسواد والبياض واما بتعلق غير هذه التعلقات مصحح لاجراء الاوصاف كالتناهي واللاتناهي في القوى
باعتبار آثارها في الشدة او المدة او العدة والى هذا التقسيم اشار بقوله وهو ذاتي وعرضي وقد يكون كم واحد
كما بالذات وكما بالعرض باعتبارين كالزمان فانه كم بالذات باعتبار ذاته وكم بالعرض باعتبار انطباقه على المسافة
بتوسط الحركة ويعرض ثاني القسمين في تقسيم الكم الى المتصل والمنفصل وهو المنفصل منهما لاولهما اي لاولهما فيهما
يعني لاول هذين القسمين وهو المتصل منهما اي في الذاتي والعرضي والحاصل ان الكم المنفصل يعرض للكم المتصل
الذاتي والكم المتصل العرضي اذ العدد مما يعرض لجميع الاشياء وقد يعرض الكم المنفصل بالذات للكم المنفصل بالذات
كما في قولنا خمس عشرات فيصير المنفصل بالذات منفصلا بالعرض **المسألة الرابعة** في نفي التضاد عن الكم
وهو من خواص الاعراض فلما شارك الجوهر في هذا الحكم كما مر سابقا قال في الشفاء نقلا عن بعض المتقدمين ان
للكمية خاصيتين اوليين احدهما ان الكمية يحتمل التقدير والاخرى ان الكمية لا مضاد لها ثم انه قد يتولد من هاتين
الخاصيتين خاصيتان اخريان فيتولد من ان الكمية يحتمل التقدير انه يوجد مساو وغير مساو ويتولد من انها لا مضاد
لها انها لا تقبل الاشد والاضعف ثم قال فنقول نحن ان الخاصية الاولى للكمية هي التي ينفعنا لنا الوقوف على
معنى الكمية وانها لذاتها لا لشيء آخر يحتمل ان يوجد فيها التقدير واما انها لا مضاد لها فامر لا ينتقل الذهن من
الوقوف عليه الى التفطن بماهية الكم وكيف وهذه مما تشارك الجوهر فيها فانها من الخواص التي بالقياس لا التي على
الاطلاق ثم احتج على نفي المضادة بان الكميات المتصلة لا يتوافى معا في موضوع واحد وبعضها فيها بان بعض وان
المنفصلة كيف يمكن ان يفرض لواحد منها ضد واي شيء يوضع ضد الاثنين او الثلاثة من جملتها مثلا فهنا شيء هو ابعد
مشاكلة للاثنين والثلاثة وهو العدد الازيد منها انتهى وفيه دلالة على ان الجسم التعليمي والسطح والخط جميعا عارضة للجسم
الطبيعي لكن بعضها بتوسط بعض وان الجسم الطبيعي موضوع لها جميعا كما مر في مباحث الجواهر وان الاجتماع بالتوسط
ايضا مما ينافي التضاد والى هذه الحجة اشار المص بقوله ولا تضاد في الكم لعدم التوافي اي الاجتماع في الموضوع في المتصل وعدم
الشرط اي غاية الخلاف في المنفصل لا يدل على انتفاء الضدية في الكم مطلقا ثم اشار الى الخاصة المتولدة من نفي التضاد
بقوله ولا يوصف اي الكم بالزيادة والكثرة ومقابلهما دون الشدة ومقابلها فلا يقال ان هذا الخط ازيد او انقص
من ذلك الخط وان هذا العدد ازيد اكثر او انقص او اقل من ذلك العدد ولا يقال ان هذا الخط او العدد اشد او
اضعف من ذلك الخط او العدد والسبب في ذلك هو ان الشدة عبارة عن بعد احد الضدين عن الضد الاخر والضعف
عبارة عن قربه منه كما يقال هذه الحرارة اشد من تلك الحرارة فمعناه ان هذه الحرارة ابعد بالقياس الى البرودة

من تلك الحرارة وتلك الحرارة اقرب الى البرودة من هذه الحرارة وكذا الحال في قولنا هذا السواد اشد من ذلك السواد
فان معناه ان هذا ابعد من البياض وذلك اقرب اليه الى غير ذلك من الامثلة فتحقق الشدة والضعف في شيء من غير تحقق النقصان
فيه بخلاف الزيادة والكثرة ومقابلهما فتدبر **المسئلة الخامسة** في ان كلا من الجسم التعليمي والسطح والخط
وان كان في وجوده محتاجا الى المادة لكن يمكن اعتباره من حيث هو هو من غير التفات الى المادة بحيث يكون من هذه
الحيثية مناطا لكثير من الاحكام فان العلوم الرياضيات كلها مبنية على هذا الاعتبار المأخوذ من هذه الحيثية والى
هذا اشار بقوله وانواع المتصل اي القار وهي الجسم التعليمي والسطح والخط قد تكون تعليمية اي مأخوذة بحيث تنسب
الى التعاليم وهي العلوم الرياضية لكونها موضوعة لها وانما سميت بالعلوم التعليمية والتعاليم لانهم كانوا يبتدئون
بها في تعليم مبتدئيهم رياضة للنفوس وتأنيسا لها باليقينيات وتبعيدا لها عن الغلط لكونها علوما دقيقة ومع ذلك
متسقة قلما يضل الفكر فيها وان كانت تلك الانواع مختلفة بنوع من الاعتبار وهو ان الجسم التعليمي من جملتها كما
يمكن اعتباره من حيث هو هو واعتباره لا بشرط شيء يمكن اعتباره بشرط لا شيء وقد علم الفرق بينهما سابقا بخلاف
السطح والخط فانه لا يمكن اعتبارهما بشرط لا شيء فانا لا يمكننا ان نتخيل بعدا ممتدا في جهتي الطول والعرض مجردا عن
الامتداد العمقي فيمتنع تخيل السطح بشرط عدم الجسم التعليمي اعني ان يكون صورة السطح حاصلة في الخيال ولا يكون
صورة الجسم التعليمي حاصلة فيه بل المتخيل لنا عند تخيلنا السطح هو الجسم التعليمي المتناهي ويكون طرفه سطحا وانما
قيدنا بالمتناهي اذ لا يمكن تخيل الغير المتناهي كما لا يمكن وجوده بل الممكن انما هو تعقله فقط وكذا الكلام في الخط بل في النقطة
ايضا وان لم يكن مما نحن بصدده فهذه الامور اعني النقطة والخط والسطح انما يمكن تعقلها على وجه كلي ولا يمكن تخيلها
اي من حيث هي نقطة فقط وخط فقط وسطح فقط وان امكن تخيل كل منها من حيث هو هو اعني انه يمكن تخيل السطح من حيث
هو من غير التفات الى الجسم التعليمي وان كان معه وتخيل الخط من غير التفات الى السطح وان كان معه وتخيل النقطة من غير
التفات الى الخط وان كان معها فاما الجسم التعليمي فانه يمكن تخيله فقط اي بشرط التجرد عن الجسم الطبيعي كما يمكن تخيله
من حيث هو اي من غير التفات الى الجسم الطبيعي هذا خلاصة ما افاده المحقق الشريف والمراد بتخيل الغير المتناهي ان تكون
الصورة الخيالية غير متناهية فلا بد من مساواة الصورة لذي الصورة غير لازمة فلم لا يجوز ان يكون الجسم المتخيل غير متناه
وصورته الحاصلة في القوة متناهية على ما توهمه الشارح القوشجي كيف واذا كانت صورته متناهية وهو في الوجود متناه
فاين الجسم المتخيل الغير المتناهي والمراد بتخيل الخط مثلا من غير التفات الى السطح انما هو اعتبار الخيال من جملة هذا المتخيل
الذي هو مجموع السطح والخط ايضا والتفاته اليه من غير ان يعتبر السطح معه فيكون صورة السطح ايضا حاصلة في الخيال لكنها
ليست ملتفتا اليها في هذه الملاحظة فلا منافاة بين امكان تخيل الخط بهذا المعنى وبين عدم امكان تخيله على ما توهمه
الشارح القوشجي ايضا فان المراد هو عدم امكان تخيل الخط فقط من دون ان يكون صورة السطح حاصلة في الخيال كما بينا
طبيعة **المسئلة السادسة** في اثبات عرضية الكم وسلك المصنف في ذلك طريقين الاول اثبات عرضية الكم المطلق
بما هو كم من غير التفات الى انواعه لانه اذا ثبت عرضية الطبيعة ثبت عرضية جميع افرادها والى هذا الطريق اشار
بقوله ويخالف الجوهرية عما يقال في جوابها هو بعض عرضيته اي عرضية الكم مطلقا بيان ذلك ان السؤال بما هو سؤال
عن حقيقة الشيء فما يقال في جوابه ينبغي ان يكون منبئا عن حقيقته والمنبئ عن حقيقة الشيء اذا كان الشيء مركبا من الجنس والفصل
انما هو حده المركب منهما واذا كان بسيطا لا تركيب فيه كما في الاجناس العالية انما هو حده المأخوذ من لوازمه الذاتية
المنتزعة منها في الشيء فانه في افادة كنه الشيء ليس بانزل من الحد المركب من الجنس والفصل كما ثبت في موضعه وصرح به

الشيخ وقد

الشيخ وهذا الكم كما عرفت مما يقبل القسمة لذاته على المشهور او امر اخر مما هو ماخوذ من خواصه الذاتية التي قد يرتب ذلك وتخلف
عنه مما يدل على الجوهرية كما لا يخفى على من نظر فيه فلو كان جوهرا لما تخلف عنه و هذا الذى حملنا كلامه عليه هو الاقرب من كلامه
اولى مما حمله عليه الشارحون وهو ان معنى الجوهرية لا تتخلف عما يقال في جواب السؤال عن نوع نوع من الكم على حده عن الجسم
والسطح والخط والزمان والعدد ثم اعترضوا عليه بمنع بطلان التالي وانما ذكر في تعريفها هذه الانواع مما تخلف معنى الجوهر
عنه لعله من قبيل الخواص التي لا يقال عليها في جواب ما هو الثاني اثبات عرضية كل نوع من انواع الكم على حدة اما عرضية
الجسم التعليمي فالدليل عليه هو تبدله مع بقاء الجسمية المتشخصة كما نشاهد في الشمعة المدورة تارة والمكعبة اخرى ذات الاهذا
الطول والعرض والعمق الى اخرى الى غير ذلك من الاشكال مع بقاء جسميتها المعينة وهذا التبدل هو نفس مقدار الشمعة
المسمى بالجسم التعليمي لا امر اخر عارض له اذ لا نعني بمقدار الشمعة الا هذا الطول والعرض والعمق باعتبار ان هذا المقدار
يزول والجسمية لا تزول باقية فلو كان جوهرا لكان اما نفس هذه الجسمية واما ذاتيا لها وعلى اى التقديرين يمتنع
بقاؤها مع زواله والى هذا اشار بقوله والتبدل مع بقاء الحقيقة واما الدليل الخاص باثبات عرضية السطح فهو
ان السطح انما يعرض للجسم بواسطة التناهي وهو ليس بمقوم له لافتقاره الى الاستدلال على امر وما يثبت للشيء بواسطة
اجنبية لا يمكن ان يكون ذاتيا له فهو خارج عن الجسم عارض له وهو المطلوب والى هذا اشار بقوله والافتقار الى التناهي الى
برهان واما الدليل الخاص بالخط فهو ان الجسم قد يوجد بدون الخط كما في الكرة الحقيقية وتحقق الشيء بدون مقوم
مح فالخط ليس بمقوم للجسم بل عرض وهو المطلوب وهذا معنى قوله والافتقار الى العرض واما الدليل المختص بالعدد فهو انه
مفتقر الى الحركة لكونه مقدارا لها وهي عرض والمفتقر الى العرض عرض وهذا معنى قوله والافتقار الى عرض و
اما الدليل المختص بالعدد فهو انه متقوم عن الوحدات كما مر سابقا وهي اعراض لا تحد والمتقوم من الاعراض لا يكون جوهرا
وهذا معنى قوله والتقوم بها اى بالعرض وقوله يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد نشر على
ترتيب اللف وهو خبر المبتدأ **المسئلة السابعة** في اثبات وجودية السطح والخط بل النقطة ايضا وان لم
يكن مما نحن فيه لاشتراكها معهما في الطرفية فان السطح طرف الجسم والخط طرف السطح والنقطة طرف الخط خلافا للمتكلمين
فانهم قائلون بعدميتها وبيان ذلك ان الطرف وان كان نهاية لذي الطرف والنهاية عدمية لكنه ليس نفس النهاية
بل ما به النهاية اذ هو امر ينتهي به الشيء فهو امر وجودي متصف بالعدمي وليس في نفسه بعدمي والى هذا اشار بقوله و
ليست الاطراف اعداما وان اتصفت بها مع نوع من الاضافة فان النهاية عدمية لكنها متصفة بالاضافة الى ذي النهاية
وليست نفس الاضافة الانوية ان السطح امر ينتهي وينقطع به الجسم فالانتهاء والانقطاع عدمي متصف بالاضافة الى
الجسم وكذا الخط والنقطة وقد يستدل على وجودية الاطراف بانها مما يشار اليها فيجب كونها موجودة وهو ضعيف لجواز
الاشارة الى العدمي باعتبار المحل وبانها ما به الملاقاة بين موجودين فان السطح ما به يلاقي جسم فيجب كونها موجودة
لامتناع الملاقاة بين الموجودين بمعدوم بالضرورة ومستند المتكلمين ما اشرنا اليه وهو توهم كونها نفس النهاية
وقد عرفت بطلانه وانه يلزم التداخل عند ملاقاة السطحين مثلا او الوجوب كونها بالاسر والا لزم كون السطح ذا عمق والجزء
مع امتناع التداخل في جهة لا بعد للمتداخلين فيها وقد مر في مباحث الجواهر ولما انجر الكلام باعتبار ذكر الاطراف
الى النهاية اراد الاشارة الى ان النهاية وعدمها مما يعرضان الكم من حيث هو كم بالذات ولغيرهما بواسطتهما فقال والتناهي
اى الكم من حيث هو كم فانه جنس من الاجناس العالية قريب للمتصل والمنفصل وبعيد لانواع المتصل مع جعل التناهي
عدمه بمعنى عدم الملكة وهما اعتباريان وليسا من الامور العينية وهو ظ **المبحث الثاني** في الكيف وهو لغيره

من المقولات التسع على ما قال الثاني الكيف وفيه مطالب الأول في تعريفه وتقسيمه اعلم ان الاجناس العالية لا يمكن
تحديدها بالجنس والفصل ولا ترسيمها التام لبساطتها بل ترسم بالخواص واللوازم ولما لم يوجد للكيف خاصة سوى
المركب من العرضية والمغايرة للكم وللاعراض النسبية الا ان التعريف بها تعريف للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لان الا
عراض النسبية ليس بعضها اجلى من البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصته التي هي اجلى فقالوا هو
عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة فبذكر العرض خرج الجوهر وبذكر القسمة خرج الكم وبالنسبة الاعراض النسبية و
لم يحتج الى النقطة والوحدة من الكيف لذاته قيد ولا القسمة وزاد بعضهم قيدا مقتضيا اوليا لادخال العلم بالبسيط فانه
اقتضاؤه اللاقسمة ليس اوليا بل بواسطة المعلوم ولا حاجة اليه مع قيد لذاته كذا في شرح القوشجي ولما اجتمع فيه
القيدان ومما ذكرنا اولا هو المطابق لما عرف الشيخ الكيفية بحسب قال الكيف كل هيئة قارة في موضوع فيها لا يوجب
تقديره ولا نسبته يصلح تصورها من غير ان يحوج فيها الى التفات الى نسبة يكون الى غير تلك الهيئة ثم قال وهذا
ضرب من البيان متعلق بان يثبت شيء ثم يعرف بسلوب امور عنه انتهى والى هذا التعريف اشار المص بقوله وهو رسم
بقيود عدمية خصص لها واما تقسيمه فكما قال واقسامه اربعة بالاستقراء الاول الكيفيات المحسوسة كالحرارة والبرودة
والثاني الكيفيات الاستعدادية كالصلابة واللين الثالث الكيفيات النفسانية كالعلم والقدرة الرابع الكيفيات المختصة
بالكميات كالاستقامة والانحناء وجه الضبط ان يقال الكيف اما ان يختص بالكم اولا فالاول هو الرابع والثاني
اما محسوس باحدى الحواس الظاهرة ام لا فالاول هو الاول والثاني اما كمال او استعداد نحو الكمال فالاول هو الثالث والثاني
هو الثاني ويقال الكيف اما محسوس وان لا فنفسي هو الثالث ولا فاما ان يختص بالكميات وهو الرابع اولا فاما استعداد
وهو الثاني واما فعل وهو الاول الى غير ذلك من الوجوه التي ذكرت فيه فان جميعها للضبط لا للحصر العقلي المطلب الثاني
في تقسيم الكيفيات المحسوسة وبيان احكامها العامة اما تقسيمها فالكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة
العسل سميت انفعاليات لكونها بخصوصها او عمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر فالاول كما في المركبات مثل حلاوة
العسل والثاني كما في البسائط مثل حرارة النار فانها البسيط تابعة للمزاج لكنها من حيث هي حرارة قد يوجد تابعة للمزاج ولان
الحواس تنفعل منها وفيه ان الاشكال والحركات ايضا كذلك ويندفع بان وجه التسمية لا يجب اطرادها ولو وجد فيه الاولية
فيما لينفعل الحواس منها اولا والمرئيات الاشكال والحركات لكن يخرج الخفة والثقل ايضا عند من لم يجعلهما من المحسوسات الاول
وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها شديدة الشبه بان ينفعل منه تسميتها
بتميزها عن الراسخة وتنبيها على تلك المشابهة والى هذا التقسيم اشار بقوله فالمحسوسات اما انفعاليات واما انفعالات
وانما بدأ بالمحسوسات لكونها اظهر الاقسام الاربعة وتقدير الكلام فالقسم الاول المحسوسات وهي اما انفعاليات واما انفعالات وانما
ذلك لما سيجيء في القسم الثالث واما احكامها العامة فمنها ما اشار اليه بقوله وهي اي الكيفيات المحسوسة مغايرة للاشكال خلافا
لجمع من الاوائل القائلين بتركب الاجسام من الاجزاء الصغار الصلبة القابلة للانقسام الوهمي دون الخارجي حيث زعموا ان تلك الا
جزاء المختلفة الاشكال فالتي تحيط بها اربع مثلثات يكون حادة الاطراف مفرقة لاتصال العضو فيحس منها الحرارة والتي تحيط
بها ستة مثلثات يكون غليظة الاطراف غير نافذة في العضو فيحس منها البرودة وكذا الحال في الطعوم فان الجزء الذي يقطع
العضو الى اجزاء صغار ويكون شديد النفوذ فيه هو الحريف والذي يلائمه هذا التقطيع هو الحلو وكذا في الالوان فان
الجزء الذي ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الابيض والذي ينفصل منه شعاع جامع للبصر هو الاسود ويحصل من اختلاط
هذين النوعين من الشعاع الالوان المتوسطة بين السواد والبياض والمشائيون ابطلوا هذا الزعم بوجهين احدهما

ان الاشكال

ان الاشكال الملموسة اى مدركة باللمس فى الجملة ولو كان بواسطة السطوح والالوان والطعوم والروائح غير مدركة باللمس

فالاشكال المغايرة لها وثانيهما ان هذه الكيفيات متضادة والاشكال ليست متضادة والى هذين الجوابين اشار المصنف

بقوله لاختلافهما بالحمل حيث يحمل شئ على الاشكال دون هذه الكيفيات وشئ اخر على هذه الكيفيات دون الاشكال كما عرفت

فى الجوابين فان قيل على الاول لا نحن لا ندعى كون الاشكال نفس هذه الكيفيات بل ان اختلافها يوجب هيئات حاصلة فى الحواس والمحسوس

هو تلك الهيئات فقط وعلى الثانى انه ان اريد بالتضاد التضاد المشهور فلا نسلم ان الاشكال ليست متضادة بهذا المعنى وان اريد به الحقيقى

فهو فى الكيفيات انما يكون بين الاطراف فيلزم ان لا يكون الاشكال كيفيات هى الاطراف فجاز ان يكون كيفيات هى الاوساط قلنا

اما الاول فالجواب ان تلك الهيئات الحاصلة فى الحواس مغايرة للاشكال لان الاشكال ملموسة والهيئات الحاصلة

فى الباصرة والسامعة والذائقة والشامة ليست ملموسة ويجب كونها اشباحا للهيئات الخارجية لان ما فى الحس لو لم يجب ان

يكون مثالا لما فى الخارج لارتفع الامان عن المشاهدات وليست تلك الهيئات الحاصلة فى الحواس امثلة للاشكال المغايرة فيجب

ان يكون فى الخارج هيئات مغايرة للاشكال يكون تلك الامثلة امثلة لها وهو المطلوب واما على الثانى فان نفى التضاد فى الاشكال

فرع نفى التضاد فى الكم لانها من الكيفيات المختصة بالكميات وقد مر ثبوت الاصل فيجب ثبوت الفرع وقد يجاب ايضا بان جنس الاشكال

ليس ضدا حقيقيا واجناس تلك الكيفيات فيها تضاد حقيقى فتغايرا تغايرا قطعيا اذ مع مغايرة الجنسين لا يتصور الاتحاد فى الانواع

التى تحتهما ومنها ان هذه الكيفيات مغايرة للمزاج لعمومها اى فى التحقق يعنى ان هذه الكيفيات قد يتحقق بدون المزاج كما فى

البسائط والمزاج لا يتحقق بدون الكيفية المحسوسة لانه انما يحصل من تفاعل الكيفيات الاربع كما مر فيكون هذه الكيفيات اعم تحققا

من المزاج فهى مغايرة له لا محالة **المطلب الثالث** فى الاحوال المختصة بكل نوع نوع من الانواع الخمسة من هذه الكيفيات

المحسوسة وفى هذا المطلب مسائل **الاولى** فى احوال الملموسات وانما قدم الملموسات لكونها اوائل المحسوسات كما مر فى بحث

اللمس وكما ان الملموسات سميت اوائل المحسوسات كذلك الكيفيات الاربع منها سميت اوائل الملموسات على ما قال فمنها اوائل الملموسات

وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لكونها ملموسات بالذات وبالاصالة والبواقى اى اللطافة والغلظ والكثافة والهشاشة

واللزوجة والبلة والجفاف واللين والصلابة والخشونة والملاسة والخفة والثقل منتهية اليها وقد ذكر بتوسطها واما

ما قيل من ان الخشونة والملاسة ملموستان بلا توسط فممنوع واما لو سلم ذلك فلا ينفع فى دفع الايراد بهما لما قيل انهما من مقولة

الوضع لا من مقولة الكيف عند بعضهم لان الكلام مع من قال بكونهما من الكيفيات الملموسة على ما عليه الجمهور واعلم ان الشيخ

قال فى فصل الاسطقسات من الطبيعيات ان الكيفيات المنسوبة الى اللمس مختلفة المراتب فليس كلها فى درجة واحدة بل بعضها

اقدم من بعض ويشمل جميعها هذا التعدد ثم عددها كما عددنا فهذا الكلام يدل على كون بعضها بلا توسط وبعضها

بتوسط واما هذا التخصيص الذى فى فعله المصنف من جعل البواقى الاربعة مدركة بالتوسط فلا يخلو عن اشكال كما لا يخفى على المتأمل

فالحرارة منها كيفية من شأنها تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات بل المراد من هذا الكلام تعريف الحرارة فان المحسوسات غنية عن التعريفات

لا اظهر منها فان قيل المحسوس هو جزئيات الحرارة مثلا لا ماهيتها الكلية فجاز تعريفها قلنا الحس يدرك الجزئيات بعد النفس لمعرفة

الماهية الكلية معرفة ليست مما هو اظهر من الاحساس ولا يحصل مثلها فى التعريفات هذا بل المقصود منه التنبيه على مفهوم اسمها

ببيان بعض خواصها وهذه الخاصة اعنى كونها تجمع المتشاكلات وتفرق المختلفات وان كانت اشهر خواصها الا انها تحتاج

الى مزيد التحرير قال الشيخ فى رسالة الحدود الحرارة كيفية فعلية محركة لما يكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة

فيعرض ان يجمع المتجانسات ويفرق المختلفات ويحلل ... فالسبب فى جمعها للمتشاكلات وتفريقها للمختلفات هو انها بتحليل

الجسم المتصعد بواسطة المتصعد من المركب لان الاثر الحرارة فيه كان الالطف اقبل للتصعيد كالهواء فانه اقبل من الماء وهو

الارض والاثقل يتبادر الى الصعود قبل الابطاء فيتفرق الاجسام المختلفة الطبائع التي حدث المركب من التيامها ويحصل
عند التفرق اجتماع المتشاكلات بمقتضى طبائعها مع زوال القاسر فان قيل الحرارة قد تفرق المتماثلات كاجزاء الماء فانها
تصعدها بالتبخير فتفرق بعضها عن بعض وقد تجمع المختلفات كصفرة البيض وبياضه فان الحرارة اذا اثرت فيه زادتهما تلازما
واجتماعا مع اختلافهما قلنا فعل الحرارة في الماء احالته الى الهواء لا تفريقه فان الحرارة اذا اثرت في الماء انقلب بعضه هواء
وتحرك بطبعه الى الفوق ثم انه يختلط ويلتزق بذلك الهواء اجزاء مائية فتصعد معه فيكون مجموع ذلك بخارا وفي البيض
احالة في القوام لا جمع فانها تجزيها نوع غلظ في قوام الصفرة والبياض واما الانضمام بينهما فقد كان حاصلا قبل
تاثير الحرارة هذا هو المتبادر المستفاد من الشفاء وبالجملة فالخاصة الاولية للحرارة هي احداث الخفة والميل المصعد ثم يترتب
على ذلك بحسب اختلاف القوام آثار مختلفة من الجمع والتفريق والتبخير الى غير ذلك والتفصيل على ما في شرح المقاصد
ان ما ينشأ عن الحرارة ان كان بسيطا استحال اولا في الكيف ثم افضى به ذلك الى انقلاب الجوهر فيصير الماء هواء والهواء نارا
وربما يلزمه تفرق المتشاكلات بان تميز الاجزاء الهوائية في الماء ويصعدها ما يخالطها من الاجزاء المائية وان كان مركبا
فان لم يشتد التحام بسائطه ولا خفاء في ان الالطف اقبل للصعود لزم تفريق الاجزاء المختلفة ويتبعه انضمام كل الى ما يناسبه
بمقتضى الطبيعة وهو معنى جمع المتشاكلات وان اشتد التحام بسائطه فان كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال
حدث من الحرارة القوية حركة دورية لانه كلما مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار والا فان كان
الغالب هو اللطيف تصعد بالكلية كالنوشادر وان كان هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا حدث تسييل كما في الرصاص
او تليين كما في الحديد بل وان كان غالبا جدا كما في الطلق حدث مجرد سخونة ويحتاج في تليينه الى الاستعانة باعمال اخر واما
تسخينها الاكثر [illegible] عدم صلوح التصعيد او التفرق بناء على مانع لا ينافي كون خاصيتها التصعيد وتفريق المختلفات وجمع
المتشاكلات والبرودة بالعكس فانها اذا اثرت في المركب المختلف الاجزاء اوجبت تكاثفها والتصاق بعضها ببعض و
منعت من تفرقها وهذا معنى جمعها للمختلفات وهو يستلزم انفكاك الكل منها عن مشاكله كما هو مقتضى التجمد والتكثيف
فيحصل منها تفريق المتشاكلات ايضا وهما اي الحرارة والبرودة متضادتان لان كلا منهما وجودي محسوس بالذات مع
غاية الخلاف بينهما فبطل ما قيل من ان البرودة عدم للحرارة من باب العدم والملكة لا العدم المطلق فان عدم الحرارة
في الفلك لا يسمى برودة وذلك لان العدم ليس بمحسوس بالذات بخلاف البرودة ويطلق الحرارة على معان اخر يخالف الحقيقة
للكيفية في الحقيقة اعلم ان لفظ الحرارة يطلق على اربعة معان الاول الحرارة العنصرية وهي حرارة النار الثاني الحرارة
الكوكبية كالحرارة المحسوسة من تاثير الشمس الثالث الحرارة الحادثة من الحركة الرابعة الحرارة الغريزية الا هي التي الطبيعة
[illegible] افعالها في النبات والحيوان وهذا المعنى جعل الحرارة الغريزية معنى على حدة انما هو على المذهب الحق وهو مذهب ارسطو
على ما نقل انه قال الحرارة التي بها يفعل البدن بالنفس ليست من جنس الحار الاسطقسي الذي هو النار بل من جنس
الحار الذي يفيض من الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل وجنسا مناسبا لجوهر السماء الا انه ينبعث عنها [illegible] والظاهر ان
مراده انها من جنس [illegible] واما على مذهب الشيخ والامام فهي الحرارة النارية المعتدلة بالمزاج
واستدل على كونها مخالفة للحرارة النارية باختصاصها بمقاومة الحرارة الغريبة ومنعها من الاستيلاء على الرطوبة
الغريزية حتى ان السموم لا تبطلها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة تدفع بها ضرر الحار الوارد وضرر البارد
المفسد وضرر البارد الوارد بالمضادة واجاب الامام بان تلك المقاومة انما هي من جهة ان الحرارة الغريبة تحاول
التفريق والغريزية افادت المركب من الطبخ والنضج ما يعسر معه على الغريبة تفريق اجزائه لتفاوت [illegible]

والغريزية

الغريبة النارية ليس في الهيئة بل في كون الغريزية داخلة في تلك المركب وتلك الغريبة خارجة لو نوعها الغريبة داخلة فيه الغريزية خارجة عنه لكان كل واحدة منها تفعل فعل الاخرى هذا ثم الظاهر ان هذه المعاني الاربعة المتخالفة بالماهية مشتركة في مفهوم مطلق الحرارة وهي الكيفية المحسوسة وهو جنس لهذه الاربعة لا انها مشتركة لفظا بينها على ما توهم ويتبادر من ظاهر عبارة المص فان الظاهر ان الكيفية المذكورة في هذه العبارة هي الكيفية المبحوث عنها وهي مطلق الكيفية المحسوسة المخصوصة لكن التحقيق ان مراد المص ليس ذلك بل مراده من الكيفية في هذه العبارة هي الحرارة النارية للاستعمال الغالب كما حملها عليها الشارح القديم بان نعم لو اطلق لفظ الحرارة على الحار ايضا اصطلاحا لكان لهذا التبادر وجه بان يكون مراده من المعاني الاربعة النار والاجرام النيرة السماوية والحار الغريزي اعني الروح فيكون لفظ الحرارة لفظا مشتركا بين الكيفية المخصوصة وبين كل واحد من هذه المعاني الثلثة والرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل واليبوسة بالعكس اشارة الى ما قاله الشيخ في طبيعيات الشفا ان الرطوبة هي الكيفية التي بها يكون الجسم سهل الانحصار والتشكل بشكل الحاوي الغريب وسهل الترك له واليبوسة هي الكيفية التي بها يعسر انحصار الجسم وتشكله من غيره وبها يعسر تركه لذلك وقال ايضا ويمنع بعض الاجسام الجوهرية وهو الملاصقة والملازمة لما يماسه من جهة كما اشتهر ان الجمهور يظنون ان الرطوبة حقيقتها هذه لكنهم يتأملون ان الجسم كلما كان ارق كان اقبل للالتصاق واستمساكا بما يلامسه وكلما كان اغلظ كان اشد واكثر ملازمة ولما اللطيف الجيد اذا غمس فيه الاصبع كان ما يلزم الاصبع منه اقل مما يلزم من الماء الغليظ او الدهن او العسل فاذن هذه الخاصية لا يلزم الجسم من جهة ما هو رطب والا لكان ما هو ارطب وازيد من الرطوبة اشد لزوما والتصاقا بل هذه للكثافة والغلظ اذا قرنا بالرطوبة بل يبقى للرطوبة سهولة التحدد والتشكل بغيره مع سهولة الترك وضعف الاستمساك كما ان اليابس يلزمه الثبات على ما يؤتى من التشكل مع معاوقة في قوله في باب نحققوا ان الرطوبة هي الكيفية التي بها يكون الجسم قابلا للنحو الاول من القبول واليبوسة هي الكيفية التي بها يكون الجسم قابلا للنحو الثاني من القبول فلا يبعد ان يكون الهواء رطبا وان كان لا يلتصق اذ الالتصاق ليس لهو كون الشيء رطبا بل للغلظ وانه اذا غلظ فصار ما فصار التصق على صفة الملازمة والالتصاق هذا كلام الشفا ثم في كتب المتأخرين من ان الرطوبة قد يفسر بسهولة الالتصاق والانفصال ماخوذ من ههنا وقد اختاره الامام وفسرها في المواقف بهذا التفسير وقال في شرح المقاصد ان في كلام بعض المتقدمين ان الجسم انما كان رطبا اذا كان بحيث يلتصق بما يلامسه ففهم منه ان الرطوبة كيفية يقتضي الالتصاق الجسم ثم قال ورده ابن سينا بان الالتصاق لو كان للرطوبة لكان الاشد رطوبة اشد التصاقا فيكون العسل ارطب من الماء بل المعتبر في الرطوبة سهولة قبول التشكل وتركه فهي كيفية بها يكون الجسم سهل التشكل وسهل الترك للتشكل واجاب الامام بان المعتبر فيها سهولة الالتصاق ويلزمها سهولة الانفصال فهي كيفية بها يستعد الجسم لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه ولا نسلم ان العسل اسهل التصاقا من الماء بل ادوم واكثر ملازمة ولا عبرة بذلك في الرطوبة كيف وظاهر انه ليس سهل الانفصال فيلزم ان لا يكون اسهل التصاقا ثم قال وكان مراد الامام تاويل كلامهم بما ذكر والا فاعتراض ابن سينا انما هو على ما نقله من كلامهم لا على تفسير الرطوبة بسهولة الالتصاق والانفصال فانه لا تعرض في كلامهم للانفصال اصلا ولا للسهولة في جانب الالتصاق على ان ما ذكر من استلزام سهولة الالتصاق سهولة الانفصال محل نظر انتهى ثم انه قد اعترض على التفسير الاول بوجوه منها ان النار اذا كانت الطف العناصر واسهلها قبولا للاشكال فيلزم ان يكون ارطبها وبطلانه ظاهر والجواب ان النار الصرفة غير محسوسة والنار المحسوسة غير صرفة ومع ذلك فانه يعرض للاجسام في غيرها اعني الطبيعة ان يحفظ اشكالها المؤثرة الحركة كما لم يكن المحسوس في امضا بذلك في الشفا فيها

مراد سهولة التشكل
الغريب الطالع
والنار الصرف بسب

انه يوجب كون الهواء رطبا ويبطله اتفاقهم على ان خلط الرطب باليابس يفيده استمساكا عن التشتت وخلط الهواء بالتراب ليس كذلك والجواب ان ذلك الاتفاق انما هو في الرطب بمعنى ذي البلة فان اطلاق الرطوبة على البلة شايع بل

كلام الامام صريح في ان الرطوبة التي هي من المحسوسات انما هي البلة لا ما اعتبر فيه سهولة قبول الاشكال لان الهواء

رطب بهذا المعنى ولا يحس منه برطوبة كذا في شرح المقاصد ومنها انه يوجب ان يكون المعتبر في اليبوسة صعوبة قبول

الاشكال فلم يبق فرق بينها وبين الصلابة ويلزم كون النار صلبة لكونها يابسة والجواب ان اللين كيفية تقتضي قبول

الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا بسهولة والصلابة كيفية تقتضي ممانعة

شئ لا ينفرق

من قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها ثباتا شكل وشدة مقاومة نحو اللاانفعال فتغايران الرطوبة واليبوسة

كما بان عن قريب ومنها انه يوجب كون الهواء ارطب من الماء لكونه اسهل قبولا للاشكال وانه باطل والجواب ان بطلان

ذلك ثم بل الشيخ صرح بان سلطان النار الحرارة وسلطان الهواء الرطوبة وسلطان الماء البرودة وسلطان الارض

اليبوسة هذا واعلم انه قد تقرر انفا ان الرطوبة قد يطلق على البلة ويحقق ذلك ما في الشفا حيث قال واما البلة فمعلوم

ان سببها رطوبة جسم رطب يمازج غيره فان ههنا رطب الجوهر ومبتل ومنتقع فرطب الجوهر هو الجسم الذي كيفية الرطوبة

تفارق مادته ويكون كونها له كونا اوليا مثل الماء واما المبتل فهو الجسم الذي نما يرطب برطوبة جسم اخر تلك

الرطوبة له اولية لكن ذلك الجسم قد قارنه فقيل انه مبتل فيصلح ان يخص باسم المبتل ما كان هذا الجسم جاريا على ظاهره ويصلح

ان يقال على التعميم حتى يكون المبتل كل جسم فيه رطوبة غريبة لكن المنتقع لا يكون منتقعا الا ان يكون الرطب الغريب نحوه

فيه وينفذ الى باطنه فالمنتقع من الوجه الثاني كالنوع من المبتل ومن الوجه الاول مباين له غير داخل فيه والجاف بازاء المبتل

كما ان اليابس بازاء الرطب انتهى ملخصا وبما ذكرنا ظهر ما وقع في شرح القوشجي من ان الرطوبة بالتفسير الثاني يقال له البلة فلا

نعلم له وجها وفي شرح المواقف انه قد يطلق كل واحد من الرطوبة والبلة بمعنى الاخر هذا وهما اي الرطوبة واليبوسة

متغايرتان للين والصلابة وانما ذكرت ذلك اشارة الى دفع توهم كونهما عينهما كما مر في الوجه الثالث من الاعتراض

وقد عرفت وجه المغايرة في الجواب عن ذلك الاعتراض واعلم ان الخفة والثقل وان لم يكونا من اوائل الملموسات

على ما صرح به المص وغرضه ههنا البحث عن الملموسات الاولية لكن يتعلق بهما من حيث جنسهما اعني الميل مباحث

شريفة ينبغي ايرادها ههنا فلذلك اورد البحث عنهما اوكل منهما يؤخذ مطلقا وقد يؤخذ مضافا فعلى ما قال والثقل

كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه اي مركز ثقله وهو نقطة يتعادل ما على جوانبها في الوزن على

مركز العالم ان كان مطلقا والخفة بالعكس اي كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق محدبه على مقعر فلك القمر الذي

هو منتهى الحركة المستقيمة فيطفو فوق العناصر كلها وهذا يتم اذا كانت الخفة مطلقة ويقال الان بالاضافة باعتبار

فالثقل الاضافي باعتبار كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز

لكنه لا يبلغ المركز وهذا مثل الماء فانه يطفو على الارض ويرسب في الهواء وباعتبار اخر كيفية يقتضي بها الجسم ان

يتحرك بحيث اذا قيس الى الارض كانت الارض سابقة الى المركز قال الشيخ هذا يقرب من الاول ويليس به فان هذا

باعتباره هو ان يشارك الارض في حركته الى الوسط لكنه يبطئ ويتخلف عنها ولما ذلك فاعتباره من حيث لا يبلغ

الوسط الحد الذي يبلغه الارض بعينه هذا الاعتبار غير ذلك وكيف لا وربما شارك البطئ السريع في الغاية

اذا كان اختلاف ما بينهما للصغر والكبر انتهى وكذا الخفة الاضافية باعتبار كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر

المسافة الممتدة بين المركز والمحيط لكنه لم يبلغ المحيط وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء

حركة الى المحيط

اخر كيفية

او كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط بحيث اذا قيس الى النار كانت النار
سابقة الى المحيط واعترض على ذلك بان ما ذكر في الثقل الاضافي بالاعتبار الاول يقتضي ان يكون الامر بعكس ذلك
اي يكون مسافة مكاني الماء والارض اعظم من مسافة مكاني النار والهواء وانه تناقض واجاب عنه المحقق الشريف
بانا نفرض كرة الماء بحيث يماس مقعرها مقعر الفلك فانها حينئذ يتحرك بطبعها الى ان يماس مقعرها محدب الارض
فقد تحركت في مسافة امكنة النار والماء والهواء واذا فرضناها بحيث يكون مركز العالم على محدبها فانها
تتحرك بطبعها الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت في مسافة مكاني الارض والماء وظ ان المسافة الاولى اكثر
من الثانية هذا الجواب لا يعجبني فان فرض كرة الماء بحيث يماس مقعرها مقعر الفلك فرض امر ممتنع على قواعدهم
فينبغي ان الحكم الممكن على الامر الممتنع بل الحق في الجواب ان يقال لا نسلم لزوم كون تحيز النار والهواء اعظم من تحيز الماء
والارض معا بل من تحيز الارض فقط والمراد من التحيز ههنا ما بين المحدب والمقعر في الكرة المجوفة وما بين المحيط والمركز
في الكرة المصمتة كما في الارض بيان ذلك ان كرة الماء اذا فرضت في مكان كرة النار فالمكان الاصلي للماء لم يبق خاليا
لامتناعه بل يشغله كرة الهواء ويشغل مكان الهواء كرة النار فاذا تحركت كرة الماء بطبعها من حيز النار الى ان يصل
الى سطح الارض فقد قطعت مسافة تحيز النار والهواء الواقعين في غير حيزيهما لضرورة الخلاء وهذه المسافة
اكثر من مسافة تحيز الارض اعني نصف قطرها الا انه قد يتسابق الى الاذهان ويتقرر في الاوهام تساوي ثخان
كرات العناصر بعضها مع بعض وان لم يبرهن عليه وهذا السؤال كان في تعريفيها الرسمية ويمكن ايضا ان يقال ان
المراد من الاكثر ههنا هو الكثير لا المقدار الذي مشاء اكثر العناصر ولينبه تروح بنزع ايضا ما اورده الشارح
القوشجي على المحقق الشريف من انه كلام لم يبرهن على كون تحيز عنصرين من تحيز عنصر كما لم يبرهن على كون ثلاثة عناصر
اعظم من تحيز عنصرين هذا واعترض على ما ذكر في الاضافيين بالاعتبار الثاني ايضا بان الارض والهواء اذا فرضنا
عند المحيط وخليا وطبعهما تحركا نحو المركز وكانت الارض سابقة فيلزم ان يكون الهواء ثقيلا مضافا وكذا النار
والماء اذا فرضنا عند المركز وتحركا بالطبع نحو المحيط كانت النار سابقة فيلزم ان يكون الماء خفيفا مضافا والجواب
ان الهواء على هذا الاعتبار لا يتحرك بالطبع على المحيط لكونه مطلوبا له بالطبع نعم لو صادفته النار هناك لدفعته بالقسر
نحو المركز وكذا الماء لا يتحرك بالطبع على هذا الاعتبار عن المركز لكونه مطلوبا له بالطبع فاذا جاءته الارض هناك
دفعته بالقسر نحو المحيط فلا يلزم ما ذكر ولما فرغ عن ذكر الخفة والثقل ان يذكر جنسهما وهو الميل وهو المدافعة المحسوسة
من الجسم عند حركته ويسميه المتكلمون اعتمادا ولا حاجة الى اثبات وجوده لكونه محسوسا لكل من وضع يده تحت
الحجر المتحرك بالطبع الى اسفل او فوق الحجر المرمي الى فوق بحيث لا يتحرك ولا الى اثبات مغايرته للحركة كما يجده الانسان
من الزق المنفوخ فيه اذا حبسه بيده تحت الماء وكما يجده من الحجر اذا اسكنه في الهواء فان الشيخ في الشفاء الميل هو ما
يحس بالحس اذا حول ان يسكن الطبيعي بالقسر والقسري بالقسر الآخر فيحس هناك من القوة على المدافعة الى جهة
شدة ونقصا تامة يكون انقص بالابيت فيه وجودا وان كان الجسم ساكنا انتهى وقد يطلق الميل على مبدأ هذه
المدافعة المحسوسة ويفسر بانه كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمنعه على ما ذكره الشيخ في الحدود وهذا المعنى ليس من
الكيفيات المحسوسة بل لا بد لاثبات وجوده من دليل وقد استدل عليه بانه لولا الامر الذي يوجب المدافعة لم يختلف
الحجران المرميان بقوة واحدة في مسافة واحدة اذا اختلفا في الصغر اذ ليس فيهما مدافعة بالفعل الى خلاف جهة الحركة فلو
لم يكن فيهما مبدأ لها لم يلزم ما ذكرنا واورد عليه الامام ان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية فلا حاجة الى اثبات امر مغاير

يقتضي ان يكون مسافة مكاني النار والهواء اعظم من مكاني الا[illegible] وذلك مما لم يبرهن عليه اصلا ذكره في الخفة الاضافية باعتبار [illegible]

لها يكون ميل المدافعة وقد يجيء بان الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى يقفه في الوسط قد حصل
فيها لكل واحد منهما فعلا دائما وفيما ما يقتضيه جذب الآخر وليس ذلك نفس المدافعة فانها غير موجودة في تلك الحالة فيها
ولا قوة الجاذب اذ لا معنى لكون مجرد قوته غاية الجذب مع انه لم يفعل فيه فعلا فاذن قد حصل فيه كل منهما فعلا غير المدافعة
وهو بحيث لو خلي عن العارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهة هذا الجاذب ومدافعتها لما يمنعها عن الحركة الى تلك الجهة
فيثبت وجود امر يقتضي المدافعة الى جهة مخصوصة وليس نفس الطبيعة لكونها محركة الى جهتي العلو والسفل وهذا
الامر هو الميل هذا ثم ما يتعلق بالميل من الاحوال المقصودة بالذكر تقسيم واحكام اما التقسيم فاثنان الاول تقسيم
الميل مط الى الذاتي والعرضي لانه ان قام حقيقة بما وصف به فهو الذاتي وان لم يقم به بل بما يجاوره فهو العرضي على قياس
ما عرفت في الحركة الذاتية والعرضية وهذا التقسيم لم يذكره المص الثاني تقسيم الميل الذاتي الى اقسام الثلثة وهو
الذي اشار اليه بقوله طبيعي وقسري ونفساني لانه حدوثه اما ان يكون عن امر داخل في ذي الميل اولا والداخل اما
مقارن للشعور اولا فما يحدث عن غير الداخل هو القسري وعن الداخل الشاعر هو النفساني وعن الداخل الغير الشاعر هو
الطبيعي وعلى هذا يكون ميل النبات الى التبرز والتزيد داخلا في الطبيعي وقد يقال الداخل اما ان يكون على نهج واحد
بلا شعور وهو الطبيعي او لا يكون كذلك سواء كان منبعثا بلا شعور كما في النبات او مع شعور كما في الحيوان او كان غير
منبعث على نهج واحد لكن مع شعور كما في الفلك وهو النفساني واما الاحكام فمنها ان الحركة لا بد لها من معنى
ان يكون هو الواسطة بين الطبيعة وبين الحركة وهذا معنى قوله وهو العلة القريبة للحركة والا اعني وان لم يكن صدور
الحركة مما تصدر عنه بتوسط الميل امتنع صدورها عنه لامتناع صدور المتغير عن الثابت من دون واسطة تناسبهما
وهذا معنى قوله وباعتباره يصدر عن الثابت متغير قال المص في شرح الاشارات ان الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة
والبطوء لان كل حركة انما تقع في شيء ما يتحرك المتحرك فيه مسافة كان او غيرها وفي زمان ما وقد يمكن ان يتوهم قطع
تلك المسافة في زمان اقل من ذلك الزمان فيكون الحركة اسرع من الاولى او باكثر منه فيكون ابطأ منها فاذن الحركة لا
ينفك عن حد ما من السرعة والبطوء والمراد من السرعة والبطوء هو شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف
وانما يختلفان بالاضافة العارضة لها فما هو سريع بالقياس الى شيء هو بعينه بطيء بالقياس الى آخر ولما كانت الحركة
ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة لا تقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات
المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها دون ما عداها ممتنعا لعدم الاولوية فلا
بد من امر يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر والكيف اعني التكاثف والتخلخل
والوضع اعني اندماج الاجزاء وانتفاشها او غير ذلك وبحسب ما يخرج عنه كالمعاوقة للحركة من رقة القوام وغلظه
وذلك الامر هو الميل ثم اقتضت بجبلة الحركة انتهى وفي الحقيقة على ما قاله المحقق الشريف ان الحركة لها مراتب متفاوتة في
الشدة والضعف ونسبة الطبيعة الى تلك المراتب على السوية فيمتنع ان يصدر عنها شيء من تلك المراتب الا بتوسط امر
ذي مراتب متفاوتة يتعين بكل واحدة من هذه المراتب صدور مرتبة معينة من الحركة واما ما توهم من ان قوله
والمراد من السرعة والبطوء الى قوله وهو بعينه بطيء بالقياس الى آخر مستدرك في البيان فلا وجه له اذ تحقق
كون الحركة ذات مراتب متفاوتة في الشدة والضعف انما يتبين به بالجملة فالمراد من التغير هنا هو قبول الشدة والضعف
فالميل بجهة كونه قابلا للشدة والضعف كالحركة يناسب الحركة وبجهة كونه امرا ثابتا غير منقض آنا فآنا كالطبيعة
يناسب الطبيعة فهو بما له من الجهتين واسطة في صدور الحركة عن الطبيعة بمعنى انه من جهة الثبات صادر عن الطبيعة

ومن جهة

ومن جهة التغير اعني مقولة للشدة والضعف تعين انها صادرة مرتبة معينة من الحركة وذلك بخلاف الحركة اذ ليس لها
جهة ثبات يصح صدورها عن الطبيعة من غير واسطة واما تعيين مرتبة من المراتب المتفاوتة للسيلان ومن مرتبة اخرى
للصدور عن الطبيعة فانما هو من حال الجسم ذي الطبيعة بحسب الكم او الكيف او الوضع كما اشار اليه في شرح الاشارات
بقوله فاقتضت ولا امر اليشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم اه هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام واعلم
ان للحركة نحوا اخر من التغير وهو كونها غير قارة الذات وهذا ايضا مما ينافي صدورها عن الطبيعة القارة الذات
ان الطبيعة لا يتبدل لانها مبدأ لصدورها بل باعتبار كون الطبيعة طالبة لحالة ملائمة فقد تتغيرها اعتبار حصولها
في كل حد من حدود القرب من تلك الحالة تقتضي الحركة الى حد اخر من حدود المسافة والوقوع في كل حد من حدود القرب
وان كان متوقفا على الحركة لكن على حركة سابقة عليه وما يتوقف عليه انما هو الحركة اللاحقة فلا يلزم الدور المستحيل
ومنها ما اشار اليه بقوله ومختلفة متضادا يعني ان الميلين الذاتيين الى جهتين مختلفتين متضادان لا يمكن اجتماعهما
في جسم واحد لان المدافعة الذاتية الى جهة لا يجامع المدافعة الذاتية الى خلاف تلك الجهة بالضرورة سواء اذلك
في الحركة الاينية وغيرها وكون الميل محسوسا في الاينية والوضعية دون غيرها لا يقتضي كون ذلك الحكم العقلي
ظاهرا فيهما دون غيرهما كما زعمه المحقق الشريف من ان تقتضي الاظهرية ومنها انه لا بد في كل قابل للحركة القسرية من مبدأ
ميل طبيعي فيه ليكون معاوقا داخليا كما لا بد في الحركة الطبيعية من قوام ما في المسافة ليكون معاوقا خارجيا اذ
الحركة يمتنع تحققها بدون معاوق وفي الداخلي ان يقال لو امكن ان يتحرك بالقسر ما لا ميل فيه طبيعيا فليتحرك مسافة
في زمان وليتحرك في تلك المسافة جسم اخر فيه مبدأ ميل ومعاوقة ما وظاهر انه يقطعها في زمان اطول وليكن
جسم ثالث فيه مبدأ الميل ومعاوقة اقل على نسبة يقتضي ان يقطع في ذلك الزمان عن ذلك المتحرك مسافة اطول من
المسافة الاولى على نسبة زماني ذي الميل الاول وعديم الميل الى تمام وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة
الى الطويلة كنسبة الميل القوي الى الضعيف فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك مثل مسافته الا ان مع وحدة المتحرك يكون
نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة والى هذا اشار بقوله ولولا ثبوته اي ثبوت الميل مطلقا لزم عند
ثبوت الميل الطبيعي ولولا ثبوت الميل الطبيعي لتساوي ذو العائق الطبيعي لو فرض وعادمه في الحركة القسرية كما بينا
ومنها ما اعتقده المتكلمون مبنيا على ما قال وعند اخرين يعني المتكلمين هو اي الاعتماد جنس متعدد بحسب تعدد الجهات
فان للجسم بحسب كل جهة اعتمادا فتتماثل الاعتمادات وتختلف باعتبارها اي باعتبار الجهات فان اتحدت الجهات تماثلت
الاعتمادات وان تعددت اختلفت ومنه اي من الاعتماد الثقل اي عند طائفة منهم كابي هاشم ومتابعيه وعند اخرين
كابي علي ومتابعيه ليس الثقل من جنس الاعتماد بل مغاير له على ما قال والاخرون يجعلونه مغايرا للاعتماد وقالوا ان الثقل
عبارة عن كثرة الاجزاء فكلما كان اجزاؤه اكثر كان اثقل ثم ان المتكلمين قسموا الاعتماد الى لازم ومفارق على ما قال
ومنه لازم كاعتماد الثقيل والخفيف لجهتي السفل والعلو ومفارق كاعتماد الثقيل الى العلو والخفيف الى السفل
ويفتقر اي الاعتماد الى محل واحد لا غير لانه عرض ويمتنع حلول عرض واحد في محلين كما مر قالوا اعني المعتزلة
منهم وهو اي الاعتماد مقدور لنا حيث يحدث بحسب دواعينا وينتفي بحسب صوارفنا فكان صادرا عنا مقدورا لنا وانه
يتولد منه اي من الاعتماد اشياء بعضها بلا واسطة من غير شرط كالاكوان وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
فانها تتولد من الاعتماد بلا واسطة ولا شرط وبعضها ايضا بلا واسطة لكن بشرط كالاصوات فانها تتولد من الاعتماد
من غير واسطة لكن بشرط هو المصاكة وبعضها لا ابتداء بل بتوسط ما يتولد منه ابتداء كالالم فانه يتولد من الاعتماد

بواسطة التقريب وكالتأليف فانه يبصر بواسطة المجاورة **المسئلة الثانية في احوال المبصرات**
وقد عرفت ان منها ما هو مبصر بالذات ومنها ما هو مبصر بواسطة فالكيفيات المبصرة بالذات تسمى اوائل المبصرات
على ما قال ومنها اى من الكيفيات المحسوسة اوائل المبصرات خصها بالذكر لانها هي المعدودة من الكيفيات المحسوسة و
ما يبصر بتوسطها من الكيفيات المختصة بالكميات ومن المقادير والاوضاع وغير ذلك كالاستقامة والانحناء والتحدب
والتقعر وساير الاشكال وكالطول والقصر والصغر والكبر والقرب والبعد والتفرق والاتصال والحركة والسكون
والضحك والبكاء والحسن والقبح وغير ذلك لا مثل الرطوبة واليبوسة على ما توهم بل المبصر منها السيلان والتماسك
الراجعان الى الحركة والسكون واستواء الاجزاء واختلافها الراجعان الى الوضع وهي اللون والضوء لا يمكن تعريفهما
لظهورهما كما مر في الحرارة وما قيل من ان الضوء كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف او كيفية لا يتوقف ابصارها على
ابصار شيء اخر هو الضوء فتعريف بالاخفى كما لا يخفى ولعل المراد به هو التنبيه على خواصهما واحكامهما لمزيد امتيازهما
كما مر ايضا ولكل منهما طرفان اما طرفا اللون فسيأتي واما طرفا الضوء فالضوء الشديد في الغاية والضوء الضعيف في الغاية
ولا الاول اى اللون حقيقة رد على من زعم كما حكى عنه الشيخ في الشفاء ما حاصله انه لا حقيقة للون اصلا وان البياض انما
يتخيل من مخالطة الهواء الاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج فانه لا يثبت هناك سوى مخالطة الهواء ونفوذ الضوء
في اجزاء صغار جدية شفافة وكذا في زبد الماء والمسحوق من البلور والزجاج الصافي والشفاف الكبير الحجم اذا عرض
فيه تشقق وان السواد يتخيل من عدم غور الضوء في الجسم لكثافته واندماج اجزائه فما في الالوان يتخيل بحسب اختلاف
التشفف نفاوت مخالطة الهواء ومنهم من جعل الماء سبب السواد قال ولذلك اذا بلت هذه الاشياء مالت الى السواد
لان الماء يخرج الهواء ولا يبقى اشفافه ولا ينفذ فيه الضوء الى السطوح فيبقى مظلما ومنهم من جعل السواد لونا بالحقيقة
واصل الالوان قال ولذلك لا ينسلخ واما البياض فعارض الشفيفة اكثر ولذلك يمكن ان يصبغ وقال قوم ان
الاسطقسات كلها مشففة فاذا تركبت حدث منها البياض على الصفة المذكورة بان يكون ما يلي البصر سطوحا مسطحة
من الشف فينفذ فيها البصر والسواد يعرض اذا كان ما يلي البصر من الجسم وانما يمنع الاشفاف للاطراف التي تقع فيها
ضوء وان اشفاف فيما لا ينفذ فيها الضوء نفوذا جيدا فظلم ثم قال وبازاء هؤلاء يعني مجموع المذكورين قوم اخرون
لا يقولون بالاشفاف البتة ويرون ان الاجسام كلها ملونة وانه لا يجوز ان يوجد جسم الا وله لون ولكن النفوذ
والمنافذ الخالية اذا كثرت في الاجسام نفذ فيها الشعاع الخارج عن المضيء الى الجهة الاخرى ونفذ ايضا شعاع
البصر فرئي ما وراءها انتهى والمحققون كما اشار اليه المصنف على ان الالوان كيفيات في الخارج لا متخيلة وان ظهورها
في الصور المذكورة لا ينافي تحققها ولا حدوثها باسباب اخر قال الشيخ ما حاصله انه لا شك في ان اختلاط الهواء
بالمشف سبب لظهور البياض ولكنا ندعي ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في الجص فانه يبيض بالطبخ ولنا
ولا يبيض بالسحق والدق مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة الهواء فيه اكثر وكما في البيض المسلوق فانه يصير اشد بياضا
مع ان النار لم تحدث فيه تخلخلا او هوائية بل غلظا ولو فرض ان هوائيته داخلته لطوبته فيه منته لكان يكون اشفافه
وكذا في الدواء الذي يتخذه اهل الحيل ويسمونه لبن العذراء فانه يكون من خل طبخ فيه المرداسنج حتى يتحلل فيه ثم
صفى حتى صار الخل في غاية الاشفاف والبياض وخلط بما طبخ فيه القلي وصفي غاية التصفية بالغ فيهما ثم يخالط
الماءان فينعقد المتحلل الشفاف من المرداسنج ويصير في غاية البياض كاللبن الرائب ثم يجف فما ذلك الحادث تفرق
في شفاف ونفوذ هواء فيه فانه كان متفرقا متصلا في الخل ولا انعقاد اجزاء متفرقة وانعكاس ضوء البعض الى البعض

لانعقاده

لان هذه مما القليا بالتقريب اولى واعلم ان كون الالوان ذوات حقايق في الخارج امر ضروري وليس الغرض من هذه الوجوه
الا التنبيه عليه وازالة وهم من توهم غيره فلا يرد عليها ما اورده الامام في المباحث المشرقية من ان لقائل ان
يقول على هذه الوجوه جاز ان يكون تخيل البياض بسبب خلاف العلة المفروضة لا اعتماد على الحس والا لوجب الحكم
بكون الثلج ابيض حقيقة هذا ثم استدل في الشفاء على وجوب كون البياض ذا حقيقة غير حقيقة الضوء بانه لو لم يكن كيفيا
الا الضوء والسواد الا ما قبل لم يكن تركيب البياض والسواد الا اخذا مسلكا واحدا بيان هذا ان البياض يتجه الى السواد
قليلا قليلا من طرق ثلثة احدها طريق الغبرة وهو الطريق الساذج فانه اذا كان السلوك ساذجا يتوجه الى الغبرة
ثم منها الى العودية ثم كذلك يتوجه فيكون سالكا طريقا لا يزال يشتد فيه السواد وحده يسيرا يسيرا حتى يمحض الثاني
الى الحمرة ثم الى القتمة ثم الى السواد الثالث الى الخضرة ثم الى النيلية ثم الى السواد وهذه الطرق انما يجوز اختلافها
لجواز اختلاف ما تركب عنه الالوان المتوسطة فان لم يكن الا بياض وسواد ولم يكن اصل البياض الا الضوء وقد
استحال بعض هذه الوجوه لم يكن في تركيب البياض والسواد الا الاخذ في طريق واحد لا يقع الاختلاف فيه الا وقوعا
بحسب التنقص والاشتداد فقط ولم يكن طرق مختلفة فاذ كانت مختلفة فيجب ان يكون شيء غير البياض والسواد على ان
يكون شيئا منه مرئيا وليس في الاشياء شيء يظن انه مرئي وليس سوادا ولا بياضا ولا مركبا منهما الا الضوء عند من جعل الضوء
شيئا غيرهما فان بطل مذهبه امتنع استحالة الالوان في طرق شتى وان صح فمن ههنا يمكن ان يتركب الالوان فيكون بياضا
والسواد اذا اختلطا وحدهما كانت الطريقة هي طريقة الاغبر لا غير فان خالط السواد ضوء فكان مثل الغمامة التي يشرق
عليها الشمس ومثل الدخان الاسود يخالطه النار فكان حمرة ان كان السواد غالبا او صفرة ان كان السواد مغلوبا
وكان هناك غلبة بياض مشرق ثم ان كان هناك صفرة مخالطة لسواد ليس له في اجزائه اشراق حدثت الخضرة وبالجملة
اذا كان الاسود ابطن والمضيء اظهر والحمرة بالعكس ثم اذا كان السواد غالبا في الاول كانت قتمة وان كان السواد غالبا
في الثاني كانت كراثية تلك الشديدة التي لا اسم لها وان خلط ذلك ببياض كان كهوية زنجارية وان خلط بالكراثية
سواد وقليل حمرة كانت نيلية كان خلط بالحمرة نيلية كانت ارجوانية فهكذا يمكن تاليف الالوان هذا كلام الشفاء مع ادنى
تلخيص ثم استشعر اعتراضا وهو ان ما ذكرت من دلالة اختلاف طرق تاليف الالوان على كون البياض غير الضوء انما يتم لو كان
تاليف الالوان في ان يكون بامتزاج الكيفيات اي السواد والبياض وليس بلازم لجواز كون التاليف بامتزاج الاجسام ذوات
الكيفيات اي الاسود والابيض ولا اقل من ان يكون للاجسام مدخل في ذلك فلا يلزم امتناع اختلاف الطرق فاجاب عن هذا
الاعتراض بان قال ولو كانت هذه لا يكون الا باختلاط الاجسام فقد علم يقينا بالتجربة ان الاسود لا ينصبغ منه الضوء
بالعكس حسبما استوالبته لكان يجب ان يكون الالوان الخضر والحمر انما ينعكس منها البياض ولا ينعكس من الاجزاء السود
شيء وخصوصا وهي صقيلة منكسرة فانه قد نقد نراها ينعكس عن المخلوط فالجواب ان ذلك لان الخلط يوجب الفعل
والانفعال ويجب بسبب ذلك امتزاج الكيفية ثم قال فقد بان من هذا ان البياض الحقيقي في الاشياء ليس هو ضوء هذا
وقال شارح المواقف ومما استدل به في الشفاء على حصول البياض من غير اختلاط الهواء بالمشف امران احدهما اختلاف
طرق الانتقال من البياض الى السواد حيث يكون من البياض تارة الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة
ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فانه يدل على اختلاف ما تركب عنه الالوان اذ لو لم يكن الا السواد وكيفيا
ولم يكن البياض الا بمخالطة الهواء للاجزاء الشفافة لم يكن في تركيب السواد والبياض الا الاخذ في طريق وان وقع فيه
اختلاف فبالشدة والضعف وثانيهما انعكاس الحمرة والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان

لاختلاط

لاختلاط الشفاف بغيره لوجب ان لا ينعكس من الاحمر والاخضر الا البياض لان السواد لا ينعكس بحكم التجربة ثم قال ودلالة

هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون هو التركيب من السواد والبياض اظهر من دلالتهما على ان

سبب البياض لا يجب ان يكون مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في الدلالتين نظر الجواز ان يقع تركيب السواد والبياض

على انحاء مختلفة وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج ولا ينعكس عند الانفراد انتهى والجواب عن الاول ان تقرير

الوجهين بحيث لا يدل الا على الحكم هو ان تركب الالوان من السواد والبياض امر ظاهر ومتفق عليه فلو لم يكن البياض

الا الضوء لا امرا غيره لم يكن اختلاف طرفي التركيب وعن الثاني انه لا شك في امكان اختلاف انحاء التركيب من السواد والبياض

لكن في الشدة والضعف في اختلاف الالوان ليس في الشدة والضعف فقط وعن الثالث انه لا معنى لعدم انعكاس

السواد من الاسود عند الانفراد مع كونه اقوى جدا وانعكاسه منه عند الاختلاط مع الغير لا سيما مع الضد وهذا

معنى قول الشيخ وخصوصا هي ضعيفة منكسرة واما اعتراض الامام على هذين الوجهين بانه يجوز ان يوجد هناك امور

مختلفة لاجلها يحس بالكيفيات المختلفة وان لم يكن لها وجود في الحقيقة كما هو ذلك في اللون الواحد فالجواب عنه ان

كونه الغرض ازالة الوهم من توهم هذا الرأي على تسليم الالوان المختلفة مركبة من السواد والبياض سواء كانت محققة او متخيلة

ثم قال الشيخ واما قولهم ان الاسود غير قابل للون اخر فاما ان يعنوا على سبيل الاستحالة او على سبيل الصبغ فان

عنوا على سبيل الاستحالة فقد كذبوا ومما يكذبهم الشباب في الشيب وان عنوا على سبيل الصبغ فذلك حال العاج والرصاص

لا حال كيفيته ولا يبعد ان يكون الشيء المسود لا يكون مسودا الا وفيه قوة نافذة متعلقة بما صبغه فيمانعه في الطرو بنفسه

ويلزم وان يكون ما هو موجود في الاشياء البيض بخلاف ذلك في طبعه فلا يمكن ان يصير الاسود وبدا خلة ويلزمه على

ان ذلك انتقال ليس مما لا يمكن فانه اذا الجبل بمثل الاسفيداج وغيره من حيلة ما خفي بغوص ويبطل السواد صبغة ابيض

ثم قال حاصل المذهب الثاني يعني مذهب القوم الذين لا يقولون بالاشفاف ان فان ذلك المذهب لا يستقيم القول به الا

اذا فرض الخلاء موجودا وذلك لان المسام التي يذكرونها اما ان يكون مملوة من جسم او يكون خالية فان كانت مملوة

من جسم فاما ان يكون ذلك الجسم ينفذ من غير مسام او يكون له ايضا مسام وينتهي لا محالة اما الى منفذ لا مسام له وهذا

خلاف قولهم واما الى خلاء فيكون مذهبهم يقتضي وجود الخلاء وطرفا اي طرفا اللون السواد والبياض وهما الاصل

في الالوان ويتركب البواقي منهما كما سيجيء وقال القوم الاصل خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة ويحصل

البواقي بالتركيب من هذه الخمسة بدليل ان الاجسام الملونة بالالوان الخمسة اذا سحقت سحقا بالغا ثم خلط بعضها ببعض

فانه يظهر منها الوان مختلفة بحسب مقادير المختلطات كما يشهد به الحس قال في المواقف والحق ان ذلك اي تركيب هذه

الخمسة على ما شئت يدل على ان كيفيات في المحسوس هي الوان مختلفة واما ان كل كيفية لونية فهي من هذا القبيل فشيء لا سبيل

الى الجزم به المتضادان تضادا حقيقيا لكونهما في غاية الخلاف فلا يجوز اجتماعهما في موضوع واحد فلا يلزم من تركب

الالوان كالفستقية منهما اجتماعهما الا ان ذلك انما يكون بالاستحالة او باختلاط اللونين لا باختلاط اللونين على انه لو

فرض كونه باختلاط اللونين ايضا لا يلزم اجتماع جزء صغير من احد اللونين مع جزء صغير من الاخر في المحل بل يحل كل منهما

جزءا اخر من محل الفستقية مثلا فتدبر ويتوقف اي اللون على الثاني اي الضوء في الادراك لا في الوجود خلافا للشيخ وغيره من

الحكماء فانهم ذهبوا الى اشتراط اللون بالضوء في الوجود فلا لون عندهم حيث لا ضوء فاذا وجد الضوء وجد اللون والمتأخرون

استبعدوا ذلك فجعلوا الضوء شرط الرؤية الالوان لا لوجودها بل هو المشهور عند الجمهور على ما في المواقف وعند

ان الاستبعاد مرتفع والمطلوب واضح بما قال الشيخ في الشفاء ان الاجسام على قسمين جسم ليس من شأنه ان يحجب ما يراه البصر

فقيل

في قابل النور كالهواء والماء وهو الشفاف وجسم من شأنه هذا الحجب كالجبل والجدار والشيء الذي من شأنه هذا الحجب فمنه
ما من شأنه أن يرى من غير حاجة إلى حضور شيء آخر بعد وجود المتوسط الشفاف وهذا هو المضيء كالشمس والنار ومنه غير
شفاف بل هو حاجب عن إدراك ما وراءه ومنه ما يحتاج إلى حضور شيء آخر يجعله بصفة وهذا هو الملون فالضوء كيفية القسم
الأول من حيث هو كذلك واللون كيفية القسم الثاني من حيث هو كذلك فإن الجدار لا يمكن المضيء أن يبين شيئاً خلفه ولا هو بنفسه
مبين فهو الجسم الملون بالقوة واللون بالفعل إنما يحدث بسبب تنوّر فإن النور إذا وقع على جرم ما حدث فيه بياض بالفعل
أو سواد أو خضرة أو غير ذلك فإن لم يكن كان أسود فقط مظلماً لكنه بالقوة ملون إن عنينا باللون بالفعل هذا الذي
هو بياض وسواد وحمرة وصفرة وما أشبه ذلك ولا يكون البياض بياضاً والحمرة حمرة إلا أن يكون على الجهة التي نراها
ولا تكون على هذه الصفة إلا أن يكون مستنيرة فلا تظنن أن البياض على الجهة التي نراها والحمرة وغير ذلك يكون موجوداً
بالفعل في الأجسام لكن الهواء المظلم يعوق عن إبصاره فإن الهواء نفسه لا يكون مظلماً إنما المظلم هو الذي ليس مستنيراً وبالجملة
فإن الظلمة عدم الضوء فيما من شأنه أن يستنير وهو الشيء الذي قد يرى في النور ويرى فيما يكون فيه النور ويرى
والشفاف لا ترى البتة فالظلمة هي في محل الاستنارة وما يظن أن هناك ألواناً لكنها مستورة ليس بشيء فإن الهواء الأكدر
وإن كان على الصفة التي ترى مظلماً إذا كانت الألوان بالفعل تأمل كونك في غار وفيه هواء كله على الصفة التي تظنه أنه
مظلماً فإذا وقع النور في جسم خارج موضوع في الهواء الذي تحسبه نيراً فإنك تراه ولا يضرك الهواء المظلم الواقف
بينه وبينك بل الهواء عندك في الحالين كأنه ليس بشيء وإنما الظلمة هي حال أن لا ترى شيئاً وهو أن لا يكون الكيفية
التي إذا كانت موجودة في الأجرام التي لا يبصر صارت مستنيرة فهي مظلمة فلا تراها ولا ترى الهواء فيخيل لك ما يخيل
لك لو غمضت العينين في سترهما فيخيل لك الظلمة مبثوثة تراها فالجسم الذي هو من شأنه أن يرى لونه إذا كان غير مستنير
كان مظلماً ولم يكن فيه بالحقيقة لون بالفعل لكن إن سمى إنسان الاستعدادات المختلفة التي يكون في الأجسام التي
إذا استنارت صار واحد منها الشيء الذي يراه بياضاً والآخر حمرة ألواناً فله ذلك إلا أنه يكون باشتراك الاسم
هذا حاصل ما في الشفاء وقد يحصل منه أنا لا نرى اللون في الظلمة فذلك إما لعدمه في نفسه وإما لوجود مانع عن
رؤيته ولا مانع هناك بالفرض سوى الهواء المظلم وهو لا يصلح مانعاً فإن الجالس في غار مظلم يرى من في الخارج مع
كون الهواء الذي بينهما مظلماً فهو لعدمه في نفسه هو المط واعترض المتأخرون عليه بأن عدم الرؤية لعله لفقد
شرطها وهو إحاطة الضوء بالمرئي فلا يدل على المط وأنت إذا الحكم التام بوجوده عن غشية التوهم والتخيل أمكن
أن نعرف أن ظن اللون الموجود بالفعل في الظلمة غير مرئي لكونه مستوراً بالظلمة له وجه تخيلي وأما ظن كونه غير مرئي [كون ما]
مع وجوده بالفعل وسلامة الحاسة وعدم الحائل لكونه محتاجاً إلى الإحاطة الضوئية فلا معنى له وأي دخل يمكن أن
يكون لإحاطة الضوء باللون في كونه مرئياً سوى جعله موجوداً بالفعل وما يتبادر إلى الأوهام من أن الضوء يجعل
اللون الموجود ظاهراً للحس ومنكشفاً عنده فلا وجه له إذ الظهور والانكشاف لا معنى لهما إلا ارتفاع الحائل فمنشأ
هذا التبادر إنما هو على توهم كون الظلمة أمراً وجودياً مانعاً من الرؤية وقد عرفت بطلانه ولو أريد بظهوره
للحس كونه مدركاً له فالشعاع البصري مستقل في سببيته لذلك ولا يحتاج إلى انضمام الضوء إليه ولو فرض احتياجه
إلى ذلك لم يكن لاشتراط الإحاطة بالمرئي وجه لسببه فهذا ما عندي في هذا المقام العويص الذي قد أطبق المتأخرون
على بطلانه حتى حكم بعضهم بالضرورة وبأن حوطوه [?] أنك بعيد الاطلاع على ما نبهناك عليه لست تحار فتاب [?] مما نبهت إليه
مثل الشيخ وغيره من أجلة الحكماء واستدل ابن الهيثم على اشتراط اللون بالضوء في الوجود بأنا نرى الألوان تضعف [وتشتد]

ويشتد بحسب ويضعف بضعف الضوء واشتداده وكلما كان الضوء اقوى كان اللون اشد وكلما كان اضعف كان اضعف
وكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون فاذا انتفى طبقات الاضواء انتفى طبقات الالوان باسرها وتحقق حينئذ
انتفاء اللون مطلقا وهذا الاستدلال مما ارتضاه كثيرون وقال المحقق الشريف انما قال تحقق ولم يقل يعلم لاحتمال ان
يقال ان انتفاء اللون المحسوس مع مرتبة من الضوء عند انتفائها ليس لانتفائها بل لامر اخر مجهول لنا وايضا يجوز ان
يكون للون طبقة غير مشروطة بشيء من مراتب الضوء فيوجد تلك الطبقة في الظلمة فيوجد اللون في ضمنها مع ان
لقائل ان يقول المختلف بحسب مراتب الاضواء هو الرؤية المشروطة بها لا اللون في نفسه فيكون للرؤية مراتب جلاء
وخفاء بحسب شدة الاضواء وضعفها مع كون المرئي الذي هو اللون باقيا على حالة واحدة انتهى اقول توجيه الاعتراض
بالمعارضة بما ذكره اولا وثانيا ليس ببعيد واما الاعتراض فيبتني على التوهم المذكور آنفا من ان الجلاء والخفاء هما
الظهور والاستتار ثم ان منهم من جعل الظلمة شرط الرؤية بعض الاشياء كالتي تلمع وترى بالليل من الكواكب والشعل
البعيدة حيث لا ترى بالنهار لفقدان شرطها ورد بان ذلك ليس لتوقف الرؤية على الظلمة بل لان الحس غير منفعل
بالليل عن الضوء القوي كما في النهار فينفعل عن الضوء الضعيف وبه ذكر كالهباء الذي يرى في البيت اذا وقع
عليه الضوء من الكوة ولا يرى في الشمس هما اي الضوء واللون متغايران رد على من زعم ان الضوء ليس امرا مغايرا للون
وانما هو نفس ظهور اللون قال الشيخ في الشفاء من الناس من ظن ان هذا النور لا معنى له البتة وانما هو ظهور من المكون
بمعنى انه نفس اللون اذا ظهر ظهورا بينا والذي يغرنه هذا الباب انه يتخيل من اللون من يرى يلزم الملونات وليس ذلك
امرا يرى شيئا في المرئي نفسه بل امر يعرض للبصر بالمقايسة بين ما هو اقل ضوءا وما هو اشد ضوءا وشدة ظهور اللون لشدة
تأثير الشيء المضيء قالوا فليس ثم امر من شيئين شيء سوى اللون انه على الحائط الابيض شيئا غير البياض وغير ظهوره ويسمى ذلك
الشيء شعاعا فانه قد يرى فيما يرى ذلك بالظل على الحائط فذلك الظل بسبب ظلمة ما يخفى لها من البياض ما كان يجب ان
يظهر وكانه خلط من الظلمة التي لا معنى لها الا الخفاء او زيادة خفاء كما ان النور لا معنى له الا الظهور او زيادة ظهور وهؤلاء
هم يرون ان الشمس ليس ضوءها الا شدة ظهور لونها ويرون ان اللون اذا بهر البصر لشدة ظهوره يرى وشعاع
يخفي اللون لعجز البصر لا لخفائه في نفسه كانه يعجز البصر عن ادراك الجلي فاذا انكسرت الشدة رئي لون قالوا والحيوانات
التي تلمع في الليل انما المعتلم يحس لونها البتة واذا كان نهارا كان لها لون ظاهر ولم يكن فيها لمعان فذلك اللمعان
هو بسبب شدة ظهور الوانها التي ترى في الظلمة ويكون في غاية القوة فيبهر البصر اذا كانت الظلمة اضعفته فاذا
اشرقت الشمس عليها ظهر ما ظهر ذلك حتى لونها والبصر لم ينبهر له لان البصر قد اعتاد لقاء الظاهر به واشتد
بطلوع الشمس ومنهم من قال ليس الامر على هذه الصفة بل الضوء شيء واللون شيء لكنه من شان الضوء اذا غلب على البصر ان
يستر لون ما يعتبر والشمس ايضا لها لون ومع اللون ضوء فيستر الضوء اللون واللمعان كما للقمر وكما الشجرة السوداء الصقيلة
اذا الحمت بدت صقيلته ولم ير سوادها قالوا وهذا غير النور فان النور هو ظهور اللون والضوء ليس هو ظهور اللون
بل شيء اخر وقد يخفى اللون وان هذه اللوامع بالليل يظهر نورها في الظلمة فيخفى لونها واذا ظهرت الشمس غلب نورها
وخفي وظهر لونها هذا محصل ما في الشفاء في تقرير هذا المذهب ثم ابطل الرد لقول ان ظهور اللون فهم من هذا
الموضع معنيان احدهما صيرورة اللون بالفعل والاخر ظهور لون موجود بنفسه بالفعل العيني والمعنى الاول يدل
على حدوث اللون او وجوده لونا او المعنى الثاني يدل على حدوث نسبة اللون او وجود تلك النسبة الى البصر وهذا
ظاهر المنشأ فانه يوجب ان يكون النور نسبة او حدوث نسبة ولا قوام وجود له في نفسه وان عنى انه مصير اللون

يحيث لوكان

بحيث لو كان بصر لرآه بمعنى انه امر بحيث اذا زال مغني من خارج كزوال ستر او غيره فيكون الضوء غير اللون واما المعنى الاول
فلا يتجه ايضا اما ان يعني بالظهور خروج من القوة الى الفعل فلا يكون الشيء مستنيرا بعد ذلك الا ان لو اخذ واما ان يعني به نفس
اللون فيكون قوله الظهور لا معنى له بل يجب ان يقال ان الاستنارة هي اللون فان قررنا الامر على ان الضوء هو اللون نفسه اذا
كان بالفعل فذلك باطل من وجوه اما اولا فلانه لا يتجه اما ان يكون الضوء مقولا على كل لون بالفعل او يكون البياض وحده لونا
فيكون السواد ظلمة فيستحيل ان يكون الجسم الاسود مشرقا بالضوء لكن هذا البين يستحيل فان الاسود يستنير ويتنور غيره فليس
الضوء هو البياض وحده وان لم يكن الضوء هو البياض وحده بل كل لون كان بعض ما هو ضوء بعضا بعض ما هو ضوء ولكن الضوء
لا يقابله الا الظلمة هف واما ثانيا فلان المعنى الذي به الاسود مضيء غير سواده لا محالة اي بشهادة الحس وكذلك هو غير البياض
واللون اعني طبيعة جنسه الذي في السواد هو نفس السواد واللون الذي في البياض هو نفس البياض لا عارض له فليس اللون
المطلق الجنسي هو الضوء واما ثالثا فلان الضوء قد يستنير به الشفاف كالماء والبلور اذا كان في ظلمة فوقع عليه الضوء
وحده دل عليه واشف هذا واما قول القائل ان الضوء واللمعان ايضا ليس الا ظهور اللون ثم قوله في الاشياء اللامعة
بالليل ما قاله فيبطل بان السراج والقمر كثيرا ما يبطلان لمعان ذلك ويظهران الوانها فيجب ان يكون نور السراج اشد
ظهور لون ويجب ان يكون ايضا ما يبصر بالسراج ظاهر اللون لا يرى في الظلمة له لون وليس الامر كذلك فان اللامعات
يرى ايضا لونها بالليل كما يرى بريقها فليس ما قاله بحق واما القائل ان للشمس والكواكب الوانا وان الضوء يخفي لونها
فيشبه ان الحق ان بعض الاشياء يكون له في ذاته لون فاذا اضاء اشتد لمعانه حتى يبهر البصر فلم يميز اللون ومنه ما يكون
له مكان اللون الضوء وهو الشيء الذي يكون الضوء له طبيعيا لا ان ما غير مستفاد وبعض الاشياء مختلط الجوهر من ذلك
الامر اما اختلاط تركيب اجزاء مضيئة واجزاء ذوات الوان كالنار واما اختلاط امتزاج الكيفيات كالمريخ وزحل والمشتري
ويمكنني ان احكم في امر الشمس الا انتهى هذا كلام الشفاء على نحو من التلخيص والتحصيل والمصنف اسند بيانا مغايرتها الى الحس
واشار بقوله حسا فان الجسم الاسود اذا وقع عليه ضوء الشمس يشهد الحس بوجود شيئين على سطحه احدهما هو الظاهر بنفسه
للحس هو الضوء والاخر ظاهر له بسببه هو السواد وكذلك الجسم الابيض فطبيعة الضوء المشترك بين هذين الضوئين مغايرة
لطبيعة اللون المشترك بين هذين اللونين فهذا هو الثاني من الوجوه المذكورة في كلام الشيخ على ما اشرنا اليه هناك
واما ما استدل به الامام من ان البياض والسواد يتشاركان في الضوء ويتخالفان في ماهيتهما وما به الاشتراك غير ما به
الاختلاف فيحتمل حمله على الاول من تلك الوجوه اعني قوله وان لم يكن الضوء هو البياض وحده بل كل لون فلا يرد عليه
انه يجوز اشتراك متخالف الماهية في ظهورهما عند الحس وذلك لان الكلام انما هو على تقدير ان الضوء هو اللون نفسه لا على
ان يكون نسبة اللون الى الحس مستندا به بلا ان للشدة والضعف وهو ظ محسوس فان بياض الثلج اشد من بياض العاج
وضوء الشمس من ضوء السراج فيكون في كل منهما الاشد والاضعف متباينان نوعا هذا هو تقرير الكلام ولما كان
الاشد من كل قابل للشدة والضعف نوعا مباينا للاضعف منه فمن مقرراتهم والدليل عليه ان ما به الشدة في البياض
الشديد مثلا لو لم يكن داخلا في حقيقته لم يكن الشدة في البياض بل في امر آخر فهو داخل فيها لا محالة وخارج عن حقيقة
البياض الضعيف والا لتساويا فيجب كون البياض الشديد من حيث هو شديد لا من حيث هو بياض نوعا مباينا
للبياض الضعيف من حيث هو كذلك حيث اعتبر في حقيقته من حيث هو شديد شيء لم يعتبر في حقيقة الضعيف من حيث هو
ضعيف ولا يلزم من ذلك التشكيك في الذاتي فان ما هو ذاتي لهما معا انما هو مطلق البياض لا من حيث هو شديد
او ضعيف فالشدة من جهة كون البياض المطلق الذاتي متحققا في الشديد في ضمن امثال ما هو متحقق في ضمنه
في الضعيف

في الضعيف من الافراد المنتزعة وهذا الذي ذكرنا اعني وجوب كون الاشد والاضعف نوعين متباينين هو الدليل على
امتناع التشكيك في الذاتي فان الشديد والضعيف اذا وجب كونهما نوعين متباينين لم يتحقق اشتراك الضعيف مع الشديد
في الحقيقة لانتفاء بعض ما هو معتبر في الشديد بديهة لا محالة فان قلت هذا منقوض بالعارض فان ما اشتمل عليه بياض الثلج دون
العاج من التفاوت اذا لم يكن معتبرا في مفهوم البياض لم يتحقق التفاوت بين الثلج والعاج فيما هو بياض بل في امر خارج
عنه قلت ذلك التفاوت ليس معتبرا في مفهوم البياض لكنه فرد من البياض والمقول بالتشكيك ليس هو البياض بل الابيض
ومفهوم الابيض انما هو النسبة الى البياض اعني ذا البياض ولا شك ان النسبة الى عدة افراد البياض اشد في كونها نسبة [illegible]
من النسبة الى فرد واحد من البياض فحصل التفاوت في مفهوم الابيض لكن مفهوم الابيض ليس ذاتيا لا للبياض ولا لمعروضه
ليلزم التشكيك في الذاتي بل هو عرضي لمعروضه واعلم ان مثل هذا التفاوت الذي بين افراد العرض كالبياض مثلا اعني كون
فرد كعدة افراد يجوز ان يكون بين افراد الجوهر ايضا كالانسان مثلا بان يكون فرد من الانسان كعدة افراد منه فيتحقق الشدة
والضعف فيه بهذا المعنى لكن لما لم يكن الجوهر موجودا في الموضوع كالعرض لم يتحقق هناك بالطبع مفهوم عرضي كالابيض
ليكون مقولا بالتشكيك فالممتنع في الجواهر انما هو التشكيك لا الشدة والضعف والظاهر ان من ذهب الى جواز التشكيك في
الجواهر انما ذهب اليه لمثل هذا التفاوت المذكور واذا جاز ذلك فلا حاجة الى المكابرة في جواز التشكيك في الجواهر دليل
اخر لنفي التشكيك في الذاتي وهو ان نسبة الماهية وذاتياتها الى جميع الجزئيات على السواء فان جميعها متساوية في ان تحققها
ذهنا وخارجا لا يتصور الا عند تحقق الماهية وذاتياتها وترتفع بارتفاع الماهية وذاتياتها فلا يكون الماهية وذاتياتها
بالنسبة الى شيء من الافراد اولى او اقدم او اشد وتقدم بعضها على البعض بالوجود لا يقتضي تقدمه عليه بالذاتي فان نسبته
الى الفرد المتقدم كنسبته الى الفرد المتأخر والنقض بالعارض هيهنا ايضا مندفع بما ذكرنا فان الامر الخارج الذي يجب كون الماهية
وذاتياتها بالنسبة الى جميع افراده على السواء انما هو مثل البياض وهو ليس بمشكك بل المشكك انما هو مثل الابيض ولا يجب
مساواته بالنسبة الى افراد البياض ولا افراد موضوعه لانه ليس هو ذاتيا لشيء منهما هذا واعلم انا انما [illegible] الى هذا المطلب
والعرض لكثرة ما كان من المباحث المستصعبة ولم يكن موضع من الكتاب يليق بتحقيقه من هذا الموضع اوردنا الكلام فيه في هذا
المقام ووفينا بما وعدنا في سالف الكلام ولو كان الثاني اي الضوء جسما لحصل ضد المحسوس اشارة الى ما حكي
في الشفاء ان من الناس من ظن ان النور الذي يشرق من المضيء على الاجسام ليس كيفية تحدث فيها بل اجسام صغار تنفصل
من المضيء وتقع على الاجسام فتستضيء بها ثم رد ذلك بان تلك الاجسام الصغار ان لم يكن شفافة فلتستر ما تحتها
ويجب ان كانت شفافة فلا يخ اما ان يزول شفيفها بتراكمها كما يكون الاجزاء الصغار من البلور شفافة ويكون المتراكم
منها غير شفاف واما ان لا يزول شفيفها فان كانت شفافة لا يزول شفيفها لم تكن مضيئة لانا قد فرغنا من الفرق
بين الشفاف وبين المضيء وان كانت تعود بالارتكام غير شفافة كان تكاثفها يستر ما تحتها فكلما ازداد تكاثفا
ازداد سترا والضوء كلما ازداد تكاثفا ازداد اظهارا للون فتبين ان الشعاع المظهر للالوان ليس بجسم هذا محصل
ما في الشفاء وهو معنى كلام المص ثم اراد الشيخ في الرد فقال ثم لا يجوز ان يكون جسما ويتحرك بالطبع الى جهات مختلفة
ثم ان كان الجسم انما ينفصل من المضيء ويلقى المستنير فاذا غطيت الكوة لم يخل اما ان يبقى لها ان تقدم او يستحيل الى [illegible]
القائم والقول يسبق القائم اعتساف فان ذلك امر يكون دفعة والعدم ايضا بالستر من ذلك الجهة فانه كيف يحكم ان جسما
اذا تخلل بين جسمين عدم احدهما واما الاستحالة فموجب ما قلناه وهو انها يستنير بما يقابل النير فاذا عم استحال الشيء
فالعواتق الحجرة التي تتعلق بها اجزاء الشعاع فمن ذلك قولهم ان الشعاع لا محالة يتحرك من عند الشمس ويتجه من عند

النار وهذه حركة ولا حركة اي بالذات الا للجسم وايضا فان الشعاع ينتقل بانتقال المضيء والانتقال للجسم ايضا فان
الشعاع يلقى شيئا فينعكس عنه الى غيره والانعكاس حركة فيكون جسما بيّنه لا محالة ثم قال وهذه القياسات كلها فاسدة ومقدماتها
غير صحيحة فان قولنا الشعاع ينتقل او يتحرك او يدخل الفاظ مجازية ليس هناك شيء بل الشعاع يحدث في المقابل منه ولما كان
يحدث عن شيء عال توهم كانه نزل وان يكون على سبيل الحدوث في ظاهر الحال اولى من النزول اذ لا يرى المتنزل في الطريق ولا
يحتاج الى زمان محسوس فلا بد اما ان يكون البرهان دالا على انحداره ولا برهان لهم بذلك واما ان يكون الحس هو الدال عليه
وعليه معولهم وكيف يدل الحس على حركة متحرك لا يحس بما منه ولا يحس في وسط المسافة واما حديث انتقال الشعاع فليس باكثر من
انتقال الظل فيجب ان يكون الظل ايضا جسما ينتقل وليس ولا واحد منهما بانتقال بل بطلان وتجدد فانه اذا تجدد فالموازي
يتجدد ذلك بل هو عرض قائم بالمحل كجرم الشمس وجرم النار ومعد لحصول مثله في الجسم المقابل لمحله كوجه الارض والجدار و
هو ذاتي كما للمضيء بذاته كالشمس والنار ويسمى ضياء وقد يختص باسم الضوء وعرضي كما للمستضيء من غيره كوجه الارض
والجدار ويسمى نورا كما قال تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا اي ذات ضياء وذا نور قال الشيخ ما حاصله ان لفظ
الضوء والنور والشعاع يشبه ان لا يكون بينها كثير تفاوت في وضع اللغة لكنا نحتاج الى ان نفرق بينها في استعمالنا
اياها الا انه هنا ثلثة معان متقاربة احدها الكيفية التي يدركها البصر في الشمس وفي النار من غير ان يقال انه سواد او بياض
او حمرة او شيء من هذه الالوان والثاني الامر الذي يسطع من هذا الشيء فيتخيل انه يقع على الاجسام فيظهر بياض او
سواد وحمرة والثالث الذي يتخيل على الاجسام كانه بريق وكانه يستر لونها وكانه شيء يفيض منها فان كان في
جسم قد استفاد ذلك من جسم اخر سمي بريقا كما يحس في المرآة وان كان في الجسم الذي له بذاته سمي شعاعا والقسمان
الاولان سمي احدهما وهو الذي للشيء من ذاته ضوءا كما للشمس وللنار والاخر وهو الذي يستفاد من غيره نورا اولا
وثانيا ان هذان قسمان للعرضي فالاول ما كان حصوله من مقابلة المضيء لذاته كالقمر ووجه الارض من مقابلة الشمس
والثاني ما كان من مقابلة المستضيء من غيره كما لوجه الارض من مقابلة القمر كما له قبل طلوع الشمس وبعد غروبها
من مقابلة الهواء المقابل للشمس وهذا الاخير اعني الضوء الحاصل في الجسم من مقابلة الهواء المستضيء من غيره يسمى
ظلا فيكون الظل اخص من الضوء الثاني وقد يفسر ايضا في الضوء الثاني بتوقي هو الضوء الحاصل في الجسم من
مقابلة المستضيء بغيره على ما في المواقف فيصدق على الضوء الحاصل من مقابلة جرم القمر مع انه ليس بظل وفاقا
على ما في شرح المقاصد واعلم انه لا خلاف بين المحققين من الحكماء في اضاءة الهواء وانما الخلاف في ان محل الضوء
هو نفس الهواء او ما يخالطه من الاجزاء البخارية او الدخانية او نحو ذلك كذا في شرح المقاصد والجو هو الاخير
كما هو في كلام الشيخ من ان الهواء غير قابل للاستنارة لكونه شفافا غير مرئي والظلمة عدم ملكة كما مر من انها عدم الضوء
عما من شانه ان يكون مضيئا والدليل على كون الظلمة عدمية ما مر من رؤية الجالس في الغار المظلم الخارج
عنه الواقع عليه الضوء واما ما في المواقف من انه لو قيل كما ان شرط الرؤية ضوء يحيط بالمرئي فقد يكون العائق
من الرؤية ظلمة تحيط به لا المحيطة بالرائي ولا مكابرة للقطع بعدم الفرق في الحائل بين ان يكون محيطا بالرائي
او المرئي وذهب بعضهم الى انها كيفية وجودية وتمسك بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان المجعول لا يكون
الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى وانما المنافي للمجعولية هو العدم
الصرف **المسئلة الثالثة** في احوال المسموعات على ما قال وقفها اي الكيفيات المحسوسة المسموعة وهي
الاصوات والصوت قيل هو نفس التموج وقيل هو القرع والقلع اللذان هما سببا التموج والصحيح انه كيفية

لم يكن بعيدا

الحاصل

الحاصلة من التموج لا نفسه لمعلول للقرع اى الامساس والقلع اى التفريق بشرط المقاومة اى ليس السبب البعيد
للصوت هو القرع او القلع مط بل بشرط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع فيكون السبب هو الامساس
الشديد والتفريق الشديد قال الشيخ فى الشفا ان الصوت ليس امرا قائما بالذات موجودا ثابت الوجود يجوز
فيه ما يجوز فى البياض والسواد والشكل من احكام الثبات بل الصوت بين واضح من امره انه امر يحدث وانه ليس يحدث
الا عن قرع او قلع اما القرع فمثل ما تقرع صخرة او خشبة واما القلع فمثل ما يقلع احد شقى مشقوق عن الاخر
ولا تجد كل قرع ايضا صوتا فان قرعت جسما كالصوف بقرع لين جدا لم تحس صوتا بل يجب ان يكون للجسم الذى تقرعه مقاومة
ما وان يكون للحركة التى للمقروع به الى المقروع عنف صادم فهناك يحس وكذلك ايضا اذا شققت شيئا يسيرا يسيرا
او كان الشئ لا صلابة له لم يكن للقلع صوت البتة والقرع بما هو قرع لا يختلف والقلع ايضا بما هو قلع لا يختلف
لان احدهما امساس والاخر تفريق لكن الامساس يخالف الامساس بالقوة والسرعة والتفريق ايضا يفارق
التفريق بمثل ذلك ولان كل صائر الى مماسة شئ فيجب ان يفرغ لنفسه مكان جسم اخر كان مماسا له لينتقل اليه
وكل مقلوع عن شئ فقد يفرغ مكانه حتى يصار اليه وهذا الشئ الذى فيه هذه الحركات شئ رطب سيال لا محالة
اما ماء واما هواء فيكون مع كل قرع وقلع للهواء او ما يجرى مجراه تموج وانجذاب بقوة فقد وجب هاهنا شئ لا بد ان
يكون موجودا عند حدوث الصوت وهو حركة قوية من الهواء او ما يجرى مجراه فيجب ان تعرف هل الصوت هو نفس
القرع او القلع او هو حركة تعرض للهواء من ذلك او شئ ثالث يتولد من ذلك ويقارنه اما القرع والقلع فانهما
يحسان بالبصر بتوسط اللون ولا شئ من الاصوات يحس بتوسط اللون فليس القرع والقلع بصوت واما الحركة فقد
يشكل من امرها فيظن ان الصوت نفس تموج الهواء وليس كذلك ايضا فان جنس الحركة يحس بسائر الحواس وان كان بتوسط
محسوسات اخرى والتموج الفاعل للصوت قد يحس حتى يولم فان صوت الرعد يعرض منه ان يدك الجبال وربما ضرب
حيوانا فافسده وكثيرا ما يستظهر على هدم الحصون العالية باصوات البوقات بل يحس اللمس كما اشرنا اليه قبل ايضا قد
ينفعل من تلك الحركة من حيث هى حركة ولا يحس الصوت فالصوت اذن عارض يعرض من هذه الحركة الموصوفة يتبعها
ويكون معها فاذا انتهى التموج من الهواء او الماء الى الصماخ وهناك تجويف فيه هواء راكد يتموج بتموج ما ينتهى اليه
ووراءه كالجدار مفروش عليه العصب الحاس للصوت احس بالصوت انتهى كلام الشفا ملخصا ثم ان هاهنا مقامين اخر
احدهما ان الصوت هل هو موجود فى الخارج اى الخارج الحس قائم بالهواء ام لا بل هو امر يحدث فى الحس فقط قال
الشيخ ومما يشكل من امر الصوت هل هو شئ موجود من خارج تابع من خارج لوجود الحركة او انما يحدث من حيث هو صوت
اذا تأثر السمع به فان من الناس من يعتقد ان الصوت لا وجود له من خارج وانه يحدث فى الحس من ملامسة الهواء المتموج
فهل ذلك الصوت حادث بتموج الهواء الذى فى الصماخ او لنفس المماسة وهذا امر يصعب الحكم فيه وذلك لان
نافى وجود الصوت من خارج لا يلزمه ما يلزم نافى الكيفيات الاخرى المحسوسة لان هذا له ان يثبت للمحسوس الصوتى خاصية
معلومة هى تفعل الصوت وتلك الخاصية هى التموج فيكون نسبة التموج من الصوت نسبة الكيفية التى فى العسل الى ما
يتأثر فى الحس لكن الامر يختلف هنا لانه ليس يجب ان يكون كل ما يؤثر اثرا ففى نفسه مثل ذلك الاثر فيجب ان يتعرف
حقيقة الحال فى هذا منقول مما يعين على معرفة ان العارض المسموع له وجود من خارج ايضا انه لو كان انما يحدث
فى الصماخ يعنى فى الحس نفسه لم يخل اما ان يكون التموج الهوائى يحس بالسمع من حيث هو تموج او لا يحس فان كان يحس
فاما ان يحس به اولا او بتوسط الصوت فلو كان يحس به اولا والمحسوس الاول بالسمع هو الصوت وهذا

ما لا شك

[Margin: مع م]
[Margin: يقارنه]
[illegible]

ما لا شك فيه كان التموج من حيث هو تموج صوتا وقد ابطلناه هذا ولو كان يحس به بتوسط الصوت لكان كل من سمع
الصوت علم ان هناك تموجا كما ان كل من احس لون المربع والمربع بتوسطه علم ان هناك مربعا وليس كذلك فاذن ليس
بواجب ان يحس التموج عند سماع الصوت انتهى كلام الشيخ ملخصا وعلى هذا المقام ينبغي ان يحمل قوله في الخارج اه
الحاصل في الخارج اى خارج الحس فان المتبادر من الوجود من الخارج انما هو الوجود العيني فيكون ردا على من
زعم ان الصوت انما يحصل في الحس فقط واما حمله على خارج الصماخ ليكون معناه ان الصوت موجود في خارج الصماخ
ايضا لا انه قائم بالهواء الموجود في الصماخ فقط على ما حمله الشارحون فليس بشئ فان على تقدير وجود الصوت
في الخارج بالمعنى المتبادر لا يذهب الوهم الى تخصيص وجوده بالهواء الصماخي فليتدبر والمقام الثاني ان على تقدير
وجود الصوت في الخارج وقيامه بالهواء مطلقا هل المسموع هو الصوت القائم بالهواء الواصل الى الصماخ فقط او القائم
بالهواء الخارج من الصماخ ايضا والحق هو الاخير بدليل ادراك جهة الصوت وحده من القرب والبعد فانه لو لم يقع
الاحساس الا من حيث انه في الهواء الواصل الى الصماخ دون الخارج الذي هو مبدا حدوثه او وسطه لم يكن عند
الحس فرق بين هذا وبين ما اذا لم يوجد بخارج الصماخ اصلا فلم يعرف جهته ولا قربه وبعده كما ان اللمس لما لم يدرك
الملموس الا من حيث انتهى اليه لا من حيث انه في اول المسافة او وسطها لم يميز بين وروده من اليمين او اليسار
ومن القريب او البعيد ولا يكفي في ادراك الجهة ان الهواء المتموج يجيء منها وفي ادراك القرب والبعد ان اثر القارع
القريب اقوى من البعيد لانه لو كفى الاول لما ادركت الجهة التي على خلاف جهة الاذن السامعة وليس كذلك لان السامع
قد يسد اذنه اليمنى ويجيء الصوت من يمينه فيسمعه باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع بان الهواء المتموج
لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمنى فيكون الهواء القارع واصلا الى السامع من خلاف جهة الصوت ولو كفى
الثاني لزم ان يشتبه القوة والضعف بالقرب والبعد فلم يميز بين البعيد القوي والقريب الضعيف وظن في الصوتين
المتساويين في القرب والبعد المختلفين بالقوة والضعف انهما مختلفان في القرب والبعد وليس كذلك وهذا اعني
ادراك جهة الصوت وقربه وبعده دليل على وجود الصوت في الخارج بالمعنى المتبادر ايضا كما لا يخفى والشيخ اشار
الى هذا البحث قال بعد ما نقلنا من كلامه في المقام الاول فلننظر ما يلزم بعد هذا فنقول ان الصوت كما يسمع يسمع
له جهة ثم اورد ما محصله ما ذكرنا ثم قال فقد بان ان للصوت وجودا ما من خارج لا من حيث هو مسموع بالفعل
بل من حيث هو مسموع بالقوة وامر هيئة ما من الهيئات المتموج غير نفس التموج انتهى ثم انه لا يلزم من كون الصوت
القائم بالهواء الموجود خارج الصماخ مسموعا ان يكون مسموعا ابتداء من غير حاجة الى وصول الهواء المتموج الى الصماخ
بل المسموع اولا انما هو القائم بالهواء الواصل ثم يحس القائم بالهواء الخارج بتبع الاثر الوارد من حيث وروده وتبع
ما بقي منه في الهواء الذي هو في المسافة التي منها ورد فتنادي ادراكنا من الذي وصل الينا الى ما قبله فما قبله من
جهته ومبدا وروده فان كان بقي منه شيء تنادي ادراكه الى حيث ينقطع ويمحى بذلك الوارد ومورده وما
بقي من قوة امواجه وضعفها وان لم يبق اثرهما على التساوي فعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي ولذلك لا يفرق في البعد
بين الرعد الواصل الينا من اعالي الجو وبين دوي الرحا التي هي اقرب الينا ويفرق فيه بين كلامي رجلين لا قرب بهما
ويبعد احدهما امتداد ذراع وبعد الاخر ذراعان فانا اذا سمعنا كلاميهما عرفنا قرب احدهما وبعد الاخر كذا في شرح
المواقف نقلا عن المعتبر ما اعترض الامام عليه بان مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع
اصلا واذا لم تكن الجهة مدركة له لم يكن الصوت حاصلا في تلك الجهة مدركا له فضعفه شارح المواقف بان

يبقى منه موجودا بجهته ولقطعه ورده وفيما

الصوت

الصوت اذا ادرك فى جهة علم انه فى تلك الجهة وان لم يكن الجهة ولا كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع الا ترى
ان الرائحة اذا ادركت من جسم علم انها منه وان لم يكن الجسم ولا كون الرائحة حاصلة مما يدرك بالشم هذا تتميم وما
يجب ان يحقق هيهنا الكلام فى القارع والمقروع قال الشيخ لا بد فى القرع من حركة قبل القرع وحركة تتبع القرع فاما الحركة
قبل القرع فقد يكون من احد الجسمين وهو السائر الى الثانى وقد يكون من كليهما ولا بد من قيام كل واحد منهما او احدهما
فى وجه الاخر قياما محسوسا فانه ان اندفع احدهما كالحس بل فى زمان لا يحس لم يكن صوت والقارع والمقروع كلاهما فاعلا
للصوت لكن اولاهما به ما كان اصلبهما واشدهما مقاومة فان حظه فى ذلك اشد واما الحركة الثانية فهو انقلاب الهوا
وانضغاطه بعنف وانصلابه يعين على شدة ضغط الهوا والملاسة ايضا لئلا ينتشر الهوا فى فرج الخشونة والتكاثف
اولى بذلك لئلا ينفذ الهوا فى فرج التخلخل وربما كان الجسم المقروع فى غاية الرطوبة واللين ولكنه اذا حمل عليه
بالقوة يكلف الهوا المتوسط ان ينفذ فيه او ينضغط فيما بينهما لم يكن ذلك الجسم ايضا بحيث يمكن الهوا المتوسط
ان ينفذ فيه وينشق فى زمان قصير بل قاوم ذلك ولم يندفع فى وجه ذلك الهوا المتوسط بل قاوم ايضا القارع
لان القارع كان يسوم انخراقا كثيرا فى زمان قصير جدا وليس ذلك فى قوة القابل ولا فى قوة الفاعل القارع
فامتنع من الانخراق فقاوم فى وجه القارع وضغطه مع المتوسط فحدث المقاومة منه مكان الصلابة وانت تعلم
هذا اذا اعتبرت امر السوط فى الماء برفق فانك يمكنك ان تخرقه سفا من حيث لا يلزمك فيه مؤونة فان استعجلت استعصى
عليك وقاوم والهوا ايضا كذلك بل قد يجوز ان يكون الهوا نفسه يصير جزء منه مقاوما وجزء يدفعه وبين المزاحم القارع
منضغطا بل يجوز ان يصير الهوا اجزاء ثلثة جزء منه قارع كالريح وجزء مقاوم وجزء منضغط بينهما على هيئة من التموج
وليست الصلابة والتكاثف علة اولية لاحداث هذا التموج بل ذلك لهما من حيث تعينان على المقاومة والعلة الاولية
هى المقاومة فالصوت يحدث من تموج الجسم الرطب السيال المنضغط بين جسمين متصاكين متقاومين من حيث هو كذلك
كما ان الماء والهوا والفلك تشترك فى طبيعة اداء اللون وتلك الطبيعة لها اسم وهو الشفيف وكذلك الماء والهوا لهما
معنى يشتركان فيه من حيث يحدث منهما الصوت ولكن اسمه قبول التموج وليس ذلك من حيث المتوسط ماء او هوا كما ان الاشفاف
لم يكن من حيث المتوسط فلك او هوا ثم قال ويجب ان يعلم ان التموج ليس هو حركة انتقال من هوا واحد بعينه بل كما يحال
فى تموج الماء حيث يحدث بالتداول بصدم بعد صدم مع سكون قبل سكون وهذا التموج الفاعل للصوت سريع لكنه ليس
بقوى الصك انتهى ويستحيل بقاؤه اى قرار اجزاء الصوت لانه تابع للحركة الغير القارة الاجزاء ومع ذلك استدل عليه
بما اشار اليه بقوله لو وجد لادراك الهيئة الصوتية يعنى لو سمعنا القطرنبل مثلا ادركنا الهيئة الصوتية اى ترتيب
الحروف وتقديم بعضها على بعض فلو كانت مجتمعة فى الوجود لم يكن ادراك هذا الترتيب اولى من اى الترتيبات واعترض
عليه بان حدوثها بهذا الترتيب هو المرجح لادراك هذا الترتيب دون البواقى واما ما يقال من ان الحروف ليست اجزاء
الصوت بل من عوارضها المفارقة فربما قد يوجد ولا حروف هناك فلا يلزم من عدم بقاء الحروف عدم بقاء اجزاء الصوت
فمدفوع بان حال تلك الاجزاء فيها حال تلك الحروف فيجرى الدليل فيها والكرامية ذهبوا الى وجوب البقاء بناء على ان من
كان قريبا من الصوت يصل الهوا الحامل للصوت الى صماخه فيسمعه ولا يتم يجاوز من كان بعيدا فهكذا وهو مدفوع
بان مسموع البعيد ليس عين مسموع القريب بل مثله فان كلا من تلك الاهوية يحدث منه تموج اخر وصوت مثل الاول ويحصل
منه اخر وهو الصدا قال الشيخ واما الصدا فانه يحدث من تموج يوجبه هذا التموج فان هذا التموج اذا قاومه شى من
الاشيا كجبل او حائط او جدار وقفه لزم ان ينضغط ايضا بين هذا المتموج المتوجه الى قرع الحائط او الجبل وبين ما يقرعه هوا

اخر يرد

اخرى بسبب ذلك مصدومة الى خلف بانضغاطه ويكون بشكل الاول وعلى هيئته كما يلزم الكرة المرمى بها الى الحائط ان
ينضغط الهواء الى المتموج فيما بينهما وان يرجع القهقرى ثم قال وقد بقي علينا ان ننظر هل الصدى هو صوت يحدث بتموج الهواء
الذي هو المتموج الثاني او هو لازم لتموج الهواء الاول المنعطف المار الى نحو انه فيشبه ان يكون هو تموج الهواء المنعطف التابع
ولذلك يكون على صفته وهيئته وان لا يكون القرع الكائن من هذا الهواء يولد صوتا من تموج هواء ثاني يعتد به فان قرع
مثل هذا الهواء قرع لين ما اشد بعد لو كان شديدا بحيث يحدث صوتا لاضر بالسمع ويشبه ان يكون لكل صوت صدى
ولكن لا يسمع كما ان لكل ضوء عكسا ويشبه ان يكون السبب في ان لا يسمع الصدى في البيوت والمساكن في اكثر الامر ان المسافة
اذا كانت قريبة من المصوت ومن عاكس الصوت لم يسمعا في زمانين متباينين بل يسمعا معا كما يسمع صوت القرع
معه وان كان بعده بالحقيقة واما اذا كان العاكس بعيدا فرق الزمان بين الصوتين تفرقا محسوسا وان كان صلبا
املس فهو لتواتر الانعكاس منه بسبب قوة البيوت بقي زمانا اكثر كما في الحمامات ويشبه ان يكون هذا هو السبب في
ان يكون صوت المغني في الصحاري اضعف وتحت السقوف اقوى لتضاعفه بالصدى المحسوس معه في زمان كالواحد
انتهى ويعرض له اي للصوت كيفية مميزة اشارة الى ما عرف به الشيخ الحرف حيث قال الحرف كيفية تعرض للصوت بها يمتاز
عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع فالواو بالمماثلة في الحدة اي لتوثيق والتميز احترز بهما و   والثقل
بالتميز في المسموع عن الغنة والبحة وهي غلظ الصوت اذ الصوت وان كان يمتاز بهما عما يماثله في الحدة والثقل لكنهما
ليستا مسموعتين فلا يحصل منهما تميز في المسموع وكذا عن نحوهما مثل الملائمة والمنافرة والجهارة والخفاء
الى غير ذلك اذ لا يحصل لشيء منها تميز في المسموع من حيث هو مسموع وان كان عدم مسموعية الغنة والبحة وما بعدهما
والخفاء منظورا فيه على ما في شرح المواقف يسمى ذلك الصوت المعروض لهذه الكيفية باعتبارها اي باعتبار عروضها
له اي من حيث هو معروض لها حرفا فههنا مذهب ثالث وهو ان الحرف عبارة عن مجموع العارض والمعروض وفي
شرح المواقف ان هذا انسب بمباحث العربية وما في شرح المواقف من ان عبارة المتن يحتمل المذاهب الثلثة مما
لا وجه له واعترض الامام على تعريف الشيخ بانه لا يتناول الحروف الصوامت كالتاء والطاء والدال فانها آنية
لا توجد الا في الآن الذي هو بداية زمان الصوت او نهايته والصوت زماني فلا تكون عارضة له حقيقة لان الآني
يجب ان يكون موجودا مع المعروض ثم اجاب عنه بانها عارضة للصوت عروض الآن للزمان والنقطة للخط وان
لم يجتمعا في الزمان هذا ثم الحرف اما مصوت وهو ما يكون من حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء
اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فالالف من الفتح والواو من الضم والياء
من الكسر وهذه تسمى مصوتة ممدودة والحركات الثلث تعد عندهم في الحروف وتسمى مصوتة مقصورة قال الامام
الحركات ابعاض المصوتات اما اولا فلان المصوتات قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله طرفان
ولا طرف في النقصان للمصوتات الا هذه الحركات لشهادة الاستقراء واما ثانيا فلان الحركات لو لم يكن ابعاض
المصوتات لما حصلت المصوتات بتمديدها لكن الحس شاهد بحصول المصوتات بمجرد تمديد الحركات واما صامت
وهو ما يكون مما سواها ويندرج فيه الواو والياء المتحركتان وكذا الساكنتان اذا لم يكن حركة ما قبلهما من
جنسهما واما الالف فلا يكون الا مصوتا واطلاقها على الهمزة باشتراك الاسم والمراد من الحركة ههنا كيفية حاصلة
في الحرف الصامت من امالة مخرجه الى مخرج احدى المدات فالى الالف فتحة والى الواو ضمة والى الياء كسرة ولا خفاء
في امتناع الابتداء بالمصوت وانما الخلاف في ان ذلك لسكونه حتى يمتنع الابتداء بالساكن الصامت ايضا

اولمدته

او لذا نه لكونها عبارة عن مدة متولدة من اشباع حركة ما قبلها انها لا يتصور الا حيث يكون قبلها صامت متحرك قال
شارح المقاصد وهذا هو الحق لان كل سليم الحس يجد في نفسه امكان الابتداء بالساكن وان كان مرفوضا في لغة العرب
كالوقف على المتحرك والجمع بين الساكنين لا في الوقف واذا كان الصامت الاول حرف لين والثاني مدغما نحو خويصة
فانه جائز كما اذا كان الاول صوتيا نحو دابة وعدم قدرة البعض على الابتداء بالساكن لا يدل على امتناعه كالتلفظ
ببعض الحروف فانه لعصوبته في الذوق لا تدل الا على الامكان بان المصوت بما كان مشروطا بالصامت فلو كان الصامت
مشروطا به في بعض المواضع كالابتداء لزم الدور والجواب انه لا يلزم لان المصوت مشروط بان يسبقه صامت والصامت في الابتداء
مشروط بان يلحقه مصوت فيكونان معا ولا استحالة فيه انتهى ثم الحرف الصامت اما متماثل كالميمين الساكنين او المتحركين
بنوع واحد من الحركة فانه لا اختلاف بينهما الا بالذات ولا بالعوارض المسماة بالحركة والسكون او مختلف اما بالذات
كالميم والباء او بالعرض كالميمين اذا كان احدهما متحركا بحركة غير ما للاخر هذا اعني كون التقسيم الى المماثل والمختلف للصامت
هو مقتضى سوق كلام المص وقد صرح به الشارحان الفاضلان واما غير المص فقد قسموا مطلق الحروف الى المماثلة والمختلفة
وهو الظاهر كما لا يخفى ولعله قد سقط من قلم الناسخ للمتن الواو العاطفة في اول لفظ متماثل ثم الحروف ينقسم باعتبار اخر
ثالث الى زمانية صرفة كالحروف المصوتة وكالفاء والقاف والسين والشين من الصامتة فان المصوتة زمانية عارضة
للصوت بما فيه من زمان ما لا شبهة وكذلك الصوامت المذكورة ونظائرها مما يمكن تمديدها بلا توهم تكرار فان الغالب
على الظن انها زمانية واما انية صرفة كالتاء والطاء والدال وغيرها من الصوامت التي لا يمكن تمديدها اصلا فانها
لا توجد الا في ان زمان حبس النفس كما في لفظ بيت وقرط وولد او في اوله كما في لفظ تراب وطرب ودولاب او في ان يتوسطها
كما اذا وقعت هذه الصوامت في اوساط الكلمات كما في لفظ وتد وبطر وادب فهي بالنسبة الى الصوت كالنقطة والان بالنسبة
الى الخط والزمان كما مر وفي شرح المواقف ان تسميتها بالحروف اولى من تسمية غيرها لانها اطراف الصوت والحرف هو
الطرف واما انية تشبه الزمانية وهي ان يتوارد افراد انية مرارا فيظن انها فرد واحد زماني كالراء والحاء والخاء فان الغالب
على الظن ان الراء التي في اخر الدار وامثاله متوالية كل واحد منها انية الوجود الا ان الحس لا يشعر بامتيازات منها
فيظنها حرفا واحدا زمانيا واعلم ان المصنف يشير بهذا التقسيم ولم يبعده لان التحقيق ان الحروف كلها زمانية سيما على
ما اختاره من كون الحرف هو الصوت المعروض للكيفية المذكورة لان الصوت مطلقا زماني لكونه قابلا للحركة كما مر وكذا
الكيفية العارضة له من حيث هو كذلك فالتفاوت في الحروف انما هو باعتبار قلة الازمنة وكثرتها ولم يوجد منها ما هو اني
حقيقة وينتظم منها اي من اقسام الحرف فانها هي المذكورة او من الحروف فان اقسام الحروف حروف لا محالة الكلام ان
حمل على مصطلح النحويين فانتظامه من الحروف بالواسطة لانه ينتظم منها الكلمة اولا ثم من الكلمات الكلام وان حمل على
لمعنى متداعي ما ابتنى في اللفظ الموضوع كان الانتظام اعم من ان يكون بواسطة او بغيرها ولعل هذا هو مصطلح اهل
الكلام قال الشارح العلامة هذه الحروف المسموعة انما تصير الفاظا مخصوصة اي بحسب الوضع ستعرف كما انها الكلام على هذا هو
ما انتظم من الحروف المسموعة انتهى فاقسامه وهي الاول التام الخبري والانشائي اقسامه وغير التام التقييدي وغيره
على الثاني يريد المفرد والمؤلف الذي هو كالجنس للاقسام المذكورة ولا نعقل كلاما غيره اي غير المنتظم من الحروف وهذا
رد على الاشاعرة القائلين بالكلام النفسي وهو على زعمهم معنى قائم بالنفس مدلول للكلام اللفظي ومغاير للعلم بمدلول
الخبر في الخبر وللارادة والكراهة في الامر والنهي هذا غير معقول لانا اذا قلنا زيد قائم فليس ههنا غير مدلولي هذين
اللفظين وغير النسبة الواقعة بينهما وغير علمنا بثبوت تلك النسبة او بانتفائها معنى اخر يتصور كونه مدلولا لهذا

الكلام

الكلام ومجموع هذه الثلثة هو العلم بمدلول الخبر وكذا اذا قلنا اضرب زيدا او لا تضرب به فليس ههنا بعد تصور مدلولي

اللفظين والنسبة بينهما سوى ارادة ضربه وطلبه او كراهة ضربه والكف عنه فان قيل بل ههنا امر اخر اما في الخبر فنسبة

احد طرفيه الى الاخر القائمة بنفس المتكلم وهي مغايرة للعلم لان المتكلم قد يخبر عما لا يعلمه واما في الامر فطلبه وهو غير ارادة

الفعل لانه قد يأمر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا بل بما يريد عدم الفعل كالمعتذر من ضرب عبده لعصيانه

وهكذا في النهي قلنا اما الاول فلانا لا نسلم ان المحقق ههنا الخبر بل هو صورة الخبر ولو سلم فالمراد بالعلم بمدلول الخبر اعم من

الاعتقاد واما الثاني والثالث فكذلك ان المحقق فيهما صيغة الامر والنهي لا حقيقتهما حيث لا طلب ثمة واما تمسكهم بقول الشاعر

ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا فلا يدل على مطلوبهم في هذا المقام اعني كون الكلام النفسي

مغايرا للعلم والارادة والكراهة لكون هذه الثلثة ايضا في الفؤاد نعم ههنا مقام اخر وهو انه على تقدير ثبوت معنى

اخر فهل يصح اطلاق لفظ الكلام عليه ام لا وهذا نزاع لفظي ولعلهم انما تمسكوا بالبيت في هذا المقام لمحض الاطلاق

والحق ان اطلاق الكلام على غير المؤلف من الحروف حقيقة غير معقول والبيت لا يدل على كون الاطلاق حقيقيا بل هو مبني

اما على اعتقاد الشاعر تقليدا للكلام النفسي واما على ان المقصود الاصلي من الكلام هو الدلالة على ما في الضمير فكأنه

هو الكلام فيكون من باب التجوز **المسئلة الرابعة** في المذوقات على ما قال بعضها اي من الكيفيات المحسوسة

المطعومات اي من حيث هي مطعومات اي طعومها وهي المذوقات وبسائطها التسعة حاصلة من ضرب ثلثة لان الطعم لا بد

له من فاعل هو الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف او اللطيف او المعتدل بينهما فاذا ضرب اقسام

الفاعل في اقسام القابل حصلت اقسام تسعة على ما قال التسعة الحاصلة من تفاعل الثلثة في مثلها ففعل الحرارة في اللطيف

يحدث الحرافة وفي الكثيف المرارة وفي المعتدل الملوحة وفي الكثيف اي التفاهة وهي تقال على معنيين احدهما عدم الطعم حقيقة ويسمى ما فيه هذا المعنى

مسيخا وثانيهما عدم الطعم في الحس مع كون ما هو فيه له طعم في الحقيقة كالنحاس والحديد فانهما لشدة الالتحام بين

اجزائهما لا ينحل منهما شيء يخالط اللسان فيحس بطعم لكن اذا احتيل في تحليل اجزائهما وتلطيفها يحس منهما بطعم والمراد ههنا

هو هذا المعنى واعترض على الحصر بان انحصار الفاعل فيما ذكر ممنوع وايضا المراتب المتوسطة بين غايتي الحرارة والبرودة و

كذا بين غايتي اللطافة والكثافة غير محصورة فيجوز ان يكون لكل واحدة من تلك المراتب فاعلة او قابلة الطعم بسيط على حدة وايضا

يحس من كل من الحمار والفرع والحنظلة البيئة بطعم لا تركيب فيه ليس بعدد في التسعة وايضا الاختلاف بالشدة والضعف

فان القابض ينقبض ظاهر اللسان وحده والعفص باطنه وظاهره معا ثم حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة

مما لم يقم عليه برهان ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاو خالية عن الدلالة لكن صاحب المواقف ذكر في كيفية الحدوث

مناسبات تميل اليها بعض النفوس فلنا بتلك الوجوه وقد اوردها الفاضل القوشجي في شرحه فمن اراد ها فليرجع الى

شرحهما **المسئلة الخامسة** في المشمومات على ما قال بعضها اي من الكيفيات المحسوسة المشمومات ولا اسماء

لانواعها الا من جهة الموافقة او المخالفة فيقال للموافق الملائم طيب وللمخالف المنافر منتن او من جهة ما يقارنها من الطعم

فيقال ذا ئحة حلوة او رائحة حامضة او من جهة الاضافة الى محلها فيقال رائحة الورد والتفاح الى غير ذلك واعلم انهم

وان جعلوا هذه الاوصاف اعني المبصرات والمسموعات والملموسات والمذوقات والمشمومات على الانواع الخمسة من الكيفيات

بل جعلوها بمنزلة اسماء لها فهي بحسب اللغة صفات وتتردد في الوقوع على الكيفية او على المحل او عليها جميعا وفي كونه صفة

موضوعة لذلك النوع من الادراك كالابصار والسماع او لما يقتضي النسبة الى ذي ومن ههنا يقال المبصر الورد لا حمرته

وسمعنا الصوت لا صوته ولمسنا الحرير لا لينه وذقنا الطعام وحلاوته وشممنا الورد ورائحته كذا في شرح المقاصد

ثلثة في
اللو حصل البرودة في اللطيف
حدثت الحموضة وفي الكثيف العفوصة
وفي المعتدل القبض وحصل الكيفية المتوسطة
في اللطيف حدث الدسومة وفي الكثيف
الحلاوة وفي المعتدل منه

المطلب

المطلب الرابع في الكيفيات الاستعدادية وهي القسم الثاني من الاقسام الاربعة للكيف وقد عرفت انها من جنس
الاستعداد على ما قال والاستعدادات اي والقسم الثاني الاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض وانما قدرنا لها مبتدأ
اذ ليس لها خبر فلا يتم الكلام ولا يصح كون المتوسطة خبرا اذ لا وجه للتعريف ولهذا قدرنا المبتدأ في القسم الاول ايضا
مع عدم الحاجة اليه ليكون الكلام جميعا على نسق واحد والمراد بطرفي النقيض هو الانفعال واللاانفعال فانها تعتبر
باستعداد شديد نحو الانفعال والقبول كالممراضية واللين وتسمى ضعفا ولا قوة واستعداد شديد نحو الدفع واللا قبول
كالمصحاحية والصلابة وتسمى قوة ولا ضعفا وزعم جماعة ان لها قسما ثالثا هو الاستعداد الشديد نحو الفعل كالمصارعة
وليس بشيء لان المصارعة مثلا يتعلق بعلم هذه الصناعة وقدرة على هذا الفعل وهما من الكيفيات النفسانية وصلابة الاعضاء
لئلا تنثني بسرعة ولا يمكن عطفها بسهولة وهي من الكيفيات الملموسة فليس هناك شيء يكون نحو من هذا الجنس من الكيفيات
واما اصل القبول فهو من باب الامكان الذاتي لا الاستعدادي لان الاستعداد يعتبر فيه مرتبة من مراتب القرب والبعد ليكون
الشدة اللازمة لها مستلزمة للرجحان فلا يمكن هو ايضا قسما ثالثا ولما كانت الاستعدادات واقعة بين طرفي النقيض كانت
متوسطة بينهما **المطلب الخامس** في القسم الثالث من الاقسام الاربعة للكيف وهي الكيفيات النفسانية وهي حال
ان كانت غير راسخة او ملكة ان كانت راسخة فالملكة يكون اولا حالا ثم تصير ملكة فالفرق بينهما كالفرق بين الشيخ
والشاب في هذا المطلب مسائل **الاولى** في العلم على ما قال وهو اما تصور اي تصور وادراك غير حكم ويقال له التصور الساذج
منها اي من الكيفيات النفسانية العلم والمراد منه ههنا تمييز لا يحتمل متعلقه النقيض اي نقيض ذلك التمييز وذلك لانه
هو المنقسم الى التصور والتصديق على ما قال وهو اما تصور اي تصور وادراك غير حكم ويقال له التصور الساذج واما تصديق
اي تصور وادراك وحكم وهو ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فالتصور المطلق مشترك بين القسمين وهو المراد
من التمييز وهو صورة حاصلة من الشيء في العقل سواء كان الشيء حكما او غير حكم وقيد التصديق بقوله جازم مطابق ثابت
ليخصص التصديق باليقين فبالجازم خرج الظن وبالمطابق الجهل المركب وبالثابت التقليد فانه قد يزول في وقت اخر واما التصديق
المطلق عن هذه القيود المقابل للتصور الساذج فهو اعم من اليقين وشامل لهذه الثلثة فعدم احتمال اليقين للنقيض المذكور
والثبات وعدم احتمال التصور الساذج للنقيض لانه لا نقيض للتصورات وانما قسم العلم بهذا المعنى اعني بمعنى التمييز المذكور
وجعل البحث مقصورا عليه دون ما هو بمعنى التصور المطلق الشامل لهذه الثلثة على ما تقرر وجعله مقسما في اوائل
كتب المنطق لانه هو المعتبر في العلوم الحقيقية والمعتد به في تعارف الجمهور وقد يقال المقسم ههنا هو العلم بالمعنى الاعم لكنه
قيد قسمه الثاني بقيود لانه مع هذه القيود هو المعتبر في العلوم والمعتد به عند الجمهور ولذلك يختص باسم العلم حتى صار
معنى ثانيا له وما انضم معها بل الى تلك القيود اعني الظن والجهل المركب والتقليد قد اشتهرت باسمائها المخصوصة و
تعريف: سيرد بعضها وما يتعلق به من الاحوال وما ذكرنا هو الاوجه كما لا يخفى وان كان المآل واحدا واما ما قيل من انه
جعل ما عدا اليقيني من التصديقات داخلا في التصور فلا يخفى بعده والعلم لا يحد بل هو غني عن التعريف لكونه وجدانيا
كالقدرة وسائر الوجدانيات لكن ذلك انما يفيد تمييزه عن غيره ومعرفته بوجه لا تحقيق حقيقته كيف وقد حير العقلاء
واختلافهم الى انها فمنهم من ذهب الى ان حقيقته الصورة الحاصلة ومنهم من ذهب الى انها نفس الاضافة ومنهم من ذهب
الى انها الصفة ذات الاضافة واما ما قيل من انه لا يمكن تحديد العلم لان غيره انما يعلم به فلو علم هو بغيره لزم الدور
فالجواب عنه ان غيره انما يعلم بتعلق فرد منه متصور بالحقيقة لا بالعلم بحقيقته والمحتاج الى الغير انما هو العلم بحقيقته فلا
دور وينقسمان اي التصور الساذج واليقين الضروري والاكتسابي فيصير كل منهما ضروريا وهو ما لا يتوقف

حصوله

حصوله على كسب بنظر وفكر وكسبيا وهو ما يكون بخلاف ذلك ولا يلتبس اى فى العلم اى فى علم المدرك بما عدا نفسه من
الانطباع فى المحل لما مر من اثبات الوجود الذهنى المجرد لان المراد هو العلم بالكلى فلا يكون الا مجردا فيجب تجرد محله القابل
لئلا يلزم ان يكون الصورة العقلية اذا كان محلها الصورة عقلية اخرى غير الذى بها وحلول المثال مغاير لما بينا للانطباع
والمراد من المثال هو الهيئة المجردة عن الوجود فى الاعيان ومن المغايرة مغايرتها للموجودة فى الخارج فى الاحكام وقد مر
تحقيق ذلك مفصلا فى مبحث الوجود الذهنى ولا يمكن الاتحاد اشارة الى بطلان مذهب قد كان مشهورا بعد المعلم
الاول عند المشائين من اصحابه وهو القول باتحاد العاقل بالصورة الموجودة فيه عند تعقله اياها وان النفس الناطقة
عند تعقلها معقو لانها تتحد بالعقل الفعال قال الشيخ فى الاشارات ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر
العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هى ثم قال وهؤلاء ايضا يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا فانما تعقل
ذلك الشئ باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو ان يصير نفس العقل الفعال ثم قال
وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل فى العقل والمعقولات كتابا يثنى عليه المشاؤن وهو حشف كله وهم يعلمون من
انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه رجل من اهل زمانه وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط
من الاول هذا ثم ابطل القول الاول بان قال فلنفرض الجوهر العاقل عقل ا وكان هو على قولهم بعينه المعقول من
ا فهل هو موجود كما كان عندما لم يعقل ا او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء عقل ا او لم يعقلها وان بطل منه
ذلك أبطل على انه حال له او على انه ذاته فان كان على انه حال له والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس على ما
يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شئ اخر ليس انه صار هو شيئا اخر على انك اذا تاملت هذا
ايضا علمت انه يقتضى هيولى مشتركة وتجدد مركب لا بسيط ثم اراد ابطال مطلق الاتحاد فقال اعلم ان قول القائل
ان شيئا يصير شيئا اخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شئ اخر ليحدث ثالث بل على
انه كان شيئا واحدا فصار واحدا اخر قول شعرى غير معقول ثم ابطل قال تماما حاصله ما مر فى مباحث الامور العامة
ثم ان هذه الدعوى اعنى اتحاد العاقل والمعقول قد اشتهر نقلها بين المتاخرين وتلقته بالقبول جماعة من المحققين
وزعموا انه من مذهب سطاطاليس ولم اظفر من احد منهم فى بيانها بشئ مقنع والشيخ احتج لهم فى كتابه المسمى بالمبدأ
والمعاد الذى صنعه تقربا للمذاهب المشائين بان قال كل صورة مجردة عن المادة والعوارض اذا اتحدت بالعقل بالقوة
صيرته عقلا بالفعل لانا ان العقل بالقوة يكون منفصلا عنها انفصال مادة الاجسام عن صورها فانه ان كان منفصلا
بالذات عنها ويعقلها كان بينا له منها صورة اخرى معقولة والسؤال فى تلك الصورة كالسؤال فيها ويذهب الامر الى
غير النهاية بل لا انفصال هذا او نقول ان العقل بالفعل اما ان يكون هى هذه الصورة او مجموعهما ولا يجوز ان يكون العقل
بالقوة هو العقل بالفعل لحصولها له لانه لا يخلو من ذات العقل بالقوة اما ان يعقل تلك الصورة او لا يعقلها
فان كان لا يعقل تلك الصورة فلم يخرج بعد الى الفعل وان كان يعقل تلك الصورة فاما ان يعقلها بان يحدث
لذات العقل بالقوة منها صورة اخرى واما ان يعقلها بان يحصل له هذه الصورة بذاتها فقط فان كان انما
يعقلها بان يحدث له منها صورة اخرى ذهب الامر الى غير النهاية وان كان يعقلها بانها موجودة له فاما على الاطلاق
فيكون كل شئ حصلت له تلك الصورة عقلا وتلك الصورة حاصلة للمادة وحاصلة لتلك العوارض التى تقترن
بها فى المادة فيجب ان يكون المادة والعوارض عقلا لمقارنة تلك الصورة فان الصورة المعقولة موجودة فى الاعيان
الطبيعية ولكن مخالطة لغيرها لا مجردة والمخالطة لا تعدم المخالط حقيقة ذاته واما لا على الاطلاق ولكن لها

اى العقل بالقوة الى حصول هذه الصورة

موجودة

موجودة لشئ من شانه ان يعقل لخ اما ان يكون ان يعقل نفس وجودها له فيكون كانه قال لانها موجودة لشئ

من شانه ان توجد له واما ان يكون ان يعقل معنى ليس نفس وجود هذه الصورة وقد وضع نفس وجود هذه الصورة له

هف فاذن ليس ان يعقل هذه الصورة نفس وجودها للعقل بالفعل ولا وجود صورة ماخوذة معها فاذن ليس العقل بالقوة

هو العقل بالفعل البتة الا ان لا يوضع الحال بينهما حال المادة والصورة المذكورتين ولا يجوز ان يكون العقل بالفعل ههنا

هي هذه الصورة نفسها فيكون العقل بالقوة لم يخرج الى الفعل لانه ليس هذه الصورة نفسها بل قابل لها وقد وضع العقل

بالفعل هذه الصورة نفسها فيكون العقل بالقوة ليس عقلا بالفعل موضوعا بل موضوعا للعقل بالفعل وقد بلا فليس

عقلا بالقوة لان العقل بالقوة هو الذي من شانه ان يكون عقلا بالفعل وليس ههنا شئ هو عقل بالقوة اما الذي

يجري مجرى المادة فقد بينا واما الذي يجري مجرى الصورة فان كان عقلا بالفعل دائما لا يمكن ان يوجد وهو عقل

بالقوة ولا يجوز ان يكون هذا العقل بالفعل مجموعهما لانه لا يخلو اما ان يعقل ذاته او غير ذاته ولا يجوز ان يعقل

غير ذاته لان ما هو غير ذاته اما اجزاء ذاته وهي المادة والصورة المذكورتان او شئ خارج عن ذاته فهو يعقله بان يقبل

صورته فيحل منها محل المادة ولا تكون تلك الصورة هي الصورة التي نحن في بيان امرها بل صورة اخرى بها يصير عقلا بالفعل

وايضا نحن نضع ههنا الصورة التي بها يصير العقل بالفعل عقلا بالفعل هذه الصورة ثم مع ذلك فان الكلام في المجموع مع

تلك الصورة الغريبة ثابت ولا يجوز ان يكون لجزء ذاته ايضا لانه اما ان يعقل الجزء الذي هو كالمادة او الجزء الذي هو

كالصورة او كليهما وكل واحد من هذه الاقسام اما ان يعقله بالجزء الذي هو كالمادة او بالجزء الذي هو كالصورة او بكليهما

وانما اذا تعقبت هذه الاقسام بان لك الخطاء في جميعها فانه ان كان يعقل الجزء الذي كالمادة وبالجزء الذي كالمادة

فالجزء الذي كالمادة عاقلة لذاتها ومعقولة لذاتها ولا منفعة للجزء الذي كالصورة في هذا الباب ههنا وان كان يعقل

الجزء الذي كالمادة بالجزء الذي كالصورة فالجزء الذي كالصورة هو المبدأ الذي بالقوة والجزء الذي كالصورة هو المبدأ

الذي بالفعل وهذا عكس الواجب وان كان يعقل الجزء الذي كالمادة بالجزئين جميعا فصورة الجزء الذي كالمادة حالة في الجزء

الذي كالمادة وفي الجزء الذي كالصورة فهي اكثر من ذاتها هف واعتبر مثل هذا في جانب الجزء الذي كالصورة وكذا ان

وضع انه يعقل كل جزء بكل جزء فقد بطل اذن الاقسام الثلثة وصح ان الصورة العقلية ليست نسبتها الى العقل بالقوة

نسبة الصورة الطبيعية الى الهيولى بل هي اذا حلت العقل بالقوة اتحد ذاتاهما شيئا واحدا فلم يكن قابل ومقبول متميز

الذات فيكون ح العقل بالفعل بالحقيقة هي الصورة المجردة المعقولة انتهى والجواب عنه ان العقل بالقوة انما يعقل الصورة

المعقولة لا بصورة اخرى بل لكونها موجودة له لا مطلقا بل لكونها موجودة لشئ من شانه ان توجد له وليس كل شئ

هذا حكمه اعني من شانه ان يوجد له الصورة المعقولة اي المجردة عن الغواشي المادية بل لا بد ان يكون شيئا خاصا هو العقل

بالقوة اي شيئا مجرد الذات غير منغمس بالمادة الجسمية فقوله فيكون كانه قال لانها موجودة لشئ من شانه ان توجد له

قلنا معناه ما ذكرناه ولا [illegible] ولكون الدعوى غير معتقدة للشيخ اجمل في الاستدلال هذا الشق ولم يفصله علما منه

بان الجواب انما هو ما اخترناه وهم غافلون عن ذلك بل الحق ان العقل بالفعل هو النفس الناطقة الهيولانية هي المراد من

الاصل والسنخ في كلام الشيخ المنقول في مسئلة بقاء النفس ومن ثم كان الصورة هو الصورة المعقولة الحالة فيه وقد علمت مما

وعدناك هناك فلنشد تروما ذكرنا يعلم انه يمكن في الجواب اختيار الشق الثالث اعني كون العقل بالفعل هو مجموع

العقل بالقوة والصورة المعقولة الحالة فيه فان اعتبر العقل بالفعل بالقياس الى جميع المعقولات نختار انه لا يعقل غير

ذاته شيئا خارجا عن ذاته لان ذاته مشتملة على صور المعقولات جميعا والعاقل منه هو الذي كالمادة اعني النفس

الهيولانية

من بحث العقل

الكلام انما العقل [illegible] الذات [illegible] العقل بالقوة [illegible] النفس [illegible]

الهيولانية وعقله لذاته نفس ذاته وعقله للمعقولات التي هي في الجزء الصوري حصولها له كما عرفت وبهذا الاعتبار يمكن
اعتبار انه يعقل غير ذاته ايضا فان اعتبر العقل بالفعل بالقياس الى معقول معقول لصار انه يعقل غير ذاته بمعنى الشيء الخارج
عن ذاته ايضا لكن بعد عقله اياه بصيرورته ذاته اعني الجزء الذي كالصورة لا بمعنى ان يعقل له الجزء الصوري ليلزم ان له بحسب
كل معقول ذاتا اخرى بل بمعنى ان يكمل الجزء الذي كالصورة ويصير باعتبار كل معقول اكمل مما كان قبله وليس ذلك تشكيكا
في الذاتي اذ ليس الجزء الصوري ههنا صورة حقيقية بل هو كالصورة ولا يبعد ان يكون هذا هو المراد من القول بالاتحاد
وله محمل اخر ايضا ليس ههنا موضع ذكره ولعل سيأتي بعض الكلام في مسئلة علم الواجب ان شاء الله العزيز وبالجملة يمكن
التفصي عن جميع الشكوك التي ذكرها الشيخ في هذا الشق الاخير بمثل ما ذكرناه فلا نطول بتفصيله ويختلف اي العلم باختلاف
المعقول لما مر آنفا من ان العلم بحصول المثال في المحل القابل وفي مبحث الوجود الذهني من ان الحاصل في الذهن يجب ان يكون
حقائق الاشياء وماهياتها ولا شك ان حقائق الاشياء المختلفة مختلفة هذا عند من قال بان العلم هو الصورة الحاصلة
واما عند من قال بانه هو التعلق والاضافة فقال الامام ان قيل بنفس التعلق وجب تعدده بتعدد المعلوم لان اختلاف
احد المنتسبين يوجب اختلاف النسبة وان قيل بصفة ذات تعلق لم يجب ذلك لجواز ان يكون صفة واحدة تتعلق متعلقا
هذا ومن المتكلمين من ذهب الى ان العلم الواحد كالنظر وغيره يجوز تعدد معلوماته وان كان نظرا لم يجز لامتناع
اجتماع النظرين بالوجدان ورد بانه لم لا يجوز تعلق نظر واحد بالمتعلقين كما يجوز تعلق علم واحد بالمتعلقين فانه اذا كان
العلم بهما واحدا كفاه نظر واحد ومنهم من زعم ان العلم الواحد الحادث لا يتعلق بمعلومين على التفصيل والا لجاز تعلقه
بثالث ورابع الى ما لا يتناهى وهو ح كما لا يخفى وليس مرتبة من العدد اولى من مرتبة اخرى ورد بمنع عدم الاولوية في
نفس الامر وان كانت غير معلومة لنا وبانه لم لا يجوز التعلق بالغير المتناهي في الحادث كما يجوز في القديم وان لم يكن واقعا
ومنهم من قال بالامتناع اذا كان المعلومان مما يجوز الانفكاك في العلم والا لزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه ورد بانا
قد نعلم تارة بعلم واحد فلا يجوز الانفكاك وتارة بعلمين فيجوز الانفكاك فيكفي في جواز الانفكاك كونهما معلومين
بعلمين في الجملة كالحال والاستقبال مثال الاختلاف المعلوم واشارة الى بطلان مذهب من زعم من المعتزلة ان العلم
بالاستقبال علم بالحال عند حضور الاستقبال فان العلم بانه سيوجد علم بوجوده اذا وجد بان ذلك تم فان العلم بانه سيوجد
مشروط بعدمه في الحال ووجوده في ثاني الحال والعلم بالوجود الحالي غير مشروط بالعدم في الحال فاختلفا و في الحال بل بالوجود
لعلهم انما ذهبوا الى ذلك لئلا يلزم التغير في العلم القديم وستعلم عدم لزوم التغير مع الاختلاف ايضا والعلم وان كان
هو الصورة الحاصلة لكنه لا يعقل ولا يتحقق الا مضافا فانه لا بد من اضافة الصورة الى ما هي صورة له فتقوى مع
لزوم الاضافة للعلم الاشكال الوارد على كون العلم صورة بلزوم اجتماع صورتين متماثلتين مع الاتحاد اي في صورة
علم الشيء بنفسه وعند الاتحاد لا يمكن تحقق الاضافة المستلزمة للمغايرة فيتقوى اصل الاشكال وطبيعته تعدد
افراده واما الجواب عن الاشكال بان ضم الاول ان علم الشيء بنفسه حضوري فلا يستدعي صورة والمستدعي لها هو الحصولي
ولو سلم فلا استحالة لكون احد المتماثلين اصيلا والاخر ظليا وعن الثاني ان المغايرة الاعتبارية كافية لتحقق
الاضافة وهي متحققة مع الاتحاد فان كون الشيء بحيث يصح ان يعلم مغاير لكونه بحيث يصح ان يعلم وهو عرض لوجود حده
فيه اي العلم عرض لوجود تعريف العرض فيه وهو الموجود في الشيء لا كجزء منه اي الموجود في الموضوع فان الصورة المعقولة
وان كانت من الجوهر قائمة بالنفس وهي مستغنية القوام عنها واما الاشكال الوارد ههنا من حيث وجوب كون صورة الجوهر
جوهرا فقد مر التفصي عنه بما لا مزيد عليه في مسئلة الوجود الذهني وهو تعلق وهو ان يسوق صورة المعلوم الى العالم

فيصير

فتصير سببا لوجوده في الخارج كصورة بيت اخترعها البناء ثم اوجدها في الخارج وانفعالي وهو ان يستفاد
الصورة العقلية من الوجود في الاعيان كما تستفيد صورة السماء من السماء وغيرهما مثله الشارح القديم بعلمه تعالى
بذاته فانه عين ذاته وبالموجودات فانه عبارة عن وجوداتها العينية الصادرة عنه وانت خبير بان علمه تعالى بذاته
وكذا علمه بالموجودات على ما ذكره علم حضوري ليس بالصورة والمبحوث عنه ههنا هو العلم الصوري الحصولي فلا تطابق
بين المثال والممثل له وفي الحواشي الشريفية ان المثال الاظهر لما ليس فعليا ولا انفعاليا هو علم واحد منا بالامور
المستقبلة التي ليست فعلا له وانت خبير بان العلم بالامور المستقبلة انما يمكن ان يحصل من العلم بالاسباب فهو ايضا
داخل في العلم الانفعالي وقال المص في شرح رسالة العلم اما العلم الفعلي فكعلم الاول بما عدا ذاته وسائر العلل بمعلولاتها
واما الانفعالي فكعلم ما عدا الاول بما ليس بمعلول له مما لا يحصل الا بانفعال ما للعالم وبارتسام صورة جديدة
في ذاته او الاته واما ما ليس بفعلي ولا انفعالي فكعلم الذوات العاقلة بانفسها وبالذوات التي لا تغيب
عنها ولا يكون تعقلها لها بارتسام صورة منها انتهى فليتأمل فان هذا الاخير ليس من افراد المبحوث عنه ههنا
فينبغي ان يجعل المقسم لهذه الاقسام ما كان جعله المص مقسما للتصور والتصديق كما مر ايضا وهو ضروري اقسامه
اي اقسام ذلك الضروري اذا كان من قسم التصديق اليقيني ستة بالاستقراء بديهيات ومشاهدات وفطريات و
حدسيات ومجربات ومتواترات بيان ذلك على وجه يتضمن وجه الضبط ايضا ان ما لا يتوقف حصوله على نظر من
القضايا اليقينية اما ان لا يتوقف بعد حصول شرائط الادراك من الالتفات وسلامة الالات على شيء اصلا سوى
تصور الاطراف وهي البديهيات وتسمى اوليات ايضا فهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور اطرافها كالحكم بان الواحد
نصف الاثنين والجسم لا يكون في ان واحد في مكانين وقد يتوقف العقل عن الحكم فيها اما لنقصان الغريزة كما في البله
والصبيان او لتدنس الفطرة بالعقائد المضادة للاوليات كما لبعض الجهال او العوام او لعدم تصور اجزائها كما ينبغي
واما ان يتوقف حصولها على شيء اخر بعد تصور الاطراف فهذه الواسطة اما ان يكون احساسا وهي المشاهدات اعلم انها
هي القضايا التي يحكم بها العقل بتوسط الحواس الظاهرة كالحكم بان النار حارة والشمس مضيئة وتسمى حسيات ايضا وكما
كالحكم بان لنا جوعا وغضبا وتسمى وجدانيات ويعد منها ما نجده بنفوسنا لا بالالات كشعورنا بذواتنا وبافعالنا
ويدخل فيه المشاهدات الباطنية الوهميات التي جعلها بعضهم قسما سابعا وذلك ما يحكم به الوهم في المحسوسات فيصدقه
العقل فيه ذلك نحو كل جسم في جهة ولا يكون جسمان في مكان فان العقل يصدق الوهم في احكامه على المحسوسات
لا على المجردات والمعقولات لانه يحكم بان كل موجود لا بد ان يكون في جهة او في مكان ولتطابق العقل والوهم في احكام
المحسوسات كانت العلوم الهندسية وما يجري مجراها شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف الاراء كما وقع في
غيرها واما ان يكون تلك الواسطة غير الاحساس فاما ان لا يعزب عن العقل عند تصور الاطراف وهي الفطريات
ويقال لها قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها الى متساويين وان كانت تلك الواسطة
تعزب فاما ان يحتاج الى استعمال الحدس فيها وهي الحدسيات كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما يرى من اختلاف
تشكلاته بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس واما ان لا يحتاج الى استعمال الحدس فاما ان يكون من شانها ان يحصل
بالاخبار وهي المتواترات فهي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بوقوع امر ممكن مستند الى
المشاهدة بحيث يحكم بامتناع تواطؤهم على الكذب واما الذي يحكم به بواسطة الخبر الواحد المحفوف بالقرائن فهو من
قبيل الحدسيات واما الذي يحكم به بواسطة الخبر الواحد المؤيد بالمعجزة وبالجملة ما دل الدليل على صدقه فهو من

النظريات

النظريات فيكون خارجاً عن المقسم واما ان لا يكون من شانها ان تحصل بالاخبار وهي المجربات فهي ما يحكم به العقل
بواسطة تكرر المشاهدة ولا بد مع ذلك من قياس خفي هو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد دائماً او اكثرياً لا يكون اتفاقياً
بل لا بد ان يكون هناك سبب واذا علم حصول السبب حكم بوجود المسبب قطعاً وذلك مثل حكمنا بان الضرب بالخشب مولم وبان شرب
السقمونيا مسهل فهذه الاقسام الستة من الضروريات هي مبادي البراهين المفيدة لليقين والعمدة منها هي الاوليات اذ
لا يتوقف فيها الا ناقص الفطرة او من لا نهما كما عرفت ثم الفطريات ثم الحسيات ثم الوهميات واما الحدسيات والمتواترات
والمجربات فهي وان كانت حجة للشخص مع نفسه لكن لا يكون حجة له على غيره الا اذا شاركه في الامور المقتضية لها من الحدس والتجربة
والتواتر ومكتسب عطف على ضروري اي حاصل بالكسب في النظر وقد مر انقسام العلم الى الضروري والكسبي ولعله انما
اعاده ليشير الى اقسام الضروري وقد يرد وايضاً هو واجب وممكن مثل الشارح القديم بان العلم الواجب بعلمه تعالى بذاته
فانه نفس ذاته والممكن بما عداه فيهما حملا الواجب والممكن على الواجب الوجود بذاته والممكن الوجود بذاته فانحصر مثال
الواجب في ما ذكره وقال المحقق الشريف يحتمل ان يراد بالواجب ما يمتنع انفكاكه عن العالم وبالممكن ما يقابله وهو تابع
اي العلم تابع للمعلوم وهذا اشارة الى جواب المعتزلة عن استدلال الاشاعرة على اضطرارية افعال العباد بان الله تعالى
عالم في الازل بصدورها عنهم فيستحيل انفكاكهم عنها لامتناع وقوع خلاف علمه تعالى فكانت لازمة لهم فلا يكون عن
باختيارهم وتقرير الجواب ان يقال فقد جعلتم علمه تعالى علة للمعلوم وهو تابع له والتابع لا يكون علة للمتبوع ثم الاشاعرة
لما ادعوا بجوابهم هذا بان العلم الازلي يتقدم لا محالة على المعلوم فلو كان تابعاً للمعلوم يكون متاخراً عنه وهو الدور
اجابت المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم لا بمعنى تاخره عنه بل بمعنى اصالته في موازنته اي المعلوم فان كل واحد من العلم والمعلوم
موازن للآخر لانهما متطابقان فكان كل واحد منهما وزن بالآخر فتوازنا اي توافقا في الوزن والاصل في هذا التطابق
هو المعلوم لان العلم حكاية عن المعلوم ومثاله فتنبيه اليه نسبة صورة الفرس المنقوشة على الجدار الى ذات الفرس فكما
يصح ان يقال انما كان نقش الفرس هكذا لان ذات الفرس هكذا ولا يصح ان يقال ذات الفرس هكذا لان نقشه هكذا
كذلك يصح ان يقال انما علمت زيداً شريراً لانه كان في نفسه شريراً ولا يصح ان يقال انما كان زيد في نفسه شريراً
لاني علمته شريراً وذلك لا يختلف بتاخر وجود المعلوم عن وجود العالم وتقدمه عليه سواء كان العلم متقدما
او متاخراً يكون تابعاً للمعلوم بهذا المعنى لا بمعنى التاخر فزال الدور فان قلت اذا كان العلم تابعاً لا يكون علمه تعالى
فعلياً بل يلزم انتفاء هذا القسم من العلم قلت العلم من حيث انه علم وحكاية للمعلوم لا يكون له اقتضاء لوجوده د. كاد
ومدخلية فيه لكنه من حيث انه يصير وسيلة الى اختيار الفعل وارادته يكون له مدخل في وجوده وهذا معنى كونه
فعلياً فعلم المختار بافعاله الاختيارية علم فعلي وعلمه بافعال غيره لا يكون فعلياً وان كان متقدماً كذا في الحواشي
الشريفية واما ما في شرح القوشجي في دفع هذا الاعتراض من ان التابعية لا يجري الا في العلوم الانفعالية يعني التي
لا بد لها من خارج يطابقه والعلم الفعلي انما يكون في التصورات فمحل تامل ولا بد فيه او تفيضها على النفس الناطقة
من الاستعداد فان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم كلها الا انها بذاتها فانها في ذاتها لكنها قابلة لها
والا لما حصل لها العلم ثم اذا كانت قابلة لها فلو كانت شرائط الحصول بتمامها حاصلة من مبدأ الفطرة لكانت العلوم
حاصلة من مبدأ الفطرة لان المبدأ الفاعلي الذي يخرج كلما بالقوة الى الفعل موجود دائماً لا بخل يوقف ونقص
فلا بد من ان يحصل تلك الشرائط شيئاً فشيئاً حيث يفيض العلوم شيئاً فشيئاً وبحصول تلك الشرائط يحصل الاستعداد
على ما قال اما استعداد العلم الضروري فبالحواس فان عند الاحساس بجزئيات المحسوسات والتنبه للمشاركات

وتباينا

والمبادي بان يستعد النفس لفيضان العلوم الضرورية واما استعداد العلم الكسبي فبالاول اي بالعلم الضروري فان التصورات
الكسبية انما يحصل بالحدود والرسوم المنتهية الى التصورات الضرورية والتصديقات الكسبية بالقياسات المنتهية الى
المقدمات الضرورية فبكل حد او رسم يستعد النفس لفيضان العلم بالمحدود والمرسوم وبكل قياس من الاقيسة لفيضان
نتيجة من النتائج واما ما نقل عن افلاطون من ان العلوم كلها حاصلة للنفس الا انها ذهلت عنها باشتغالها بالبدن والذي
يحصل بتعلم وتعليم تذكر لما ذهلت عنها لا تحصيل لما لم يكن حاصلا اصلا فاما انما لا يليق الا بالقائلين بقدم النفوس وتناسخها
في الابدان فاما انما له توجيه وتاويل لا ينافي ما ذكرنا واما القول بتوقف العلوم على الاستعداد فلا ينافي القول بالفاعل
المختار لجواز ان يكون التوقف عاديا او الاستعداد مرجحا لا مقتضيا الى الوجوب والوجوب مستند الى الاختيار كما سيجيء
والعلم باصطلاح يقارن اي يقارنه الادراك بدليل قوله مقارنة الجنس النوع دون ان يقول مقارنة النوع الجنس
وهذا الاصطلاح هو لطلاق الادراك على ما يشمل الكلي والجزئي والمجرد والمادي مثنا ول انواعا اربعة هي الاحساس
والتخيل والتوهم والتعقل والعلم ليس الا التعقل فيكون الادراك بهذا الاصطلاح كالجنس للعلم وباصطلاح اخر هو
تخصيص الادراك بالاحساس يقارن العلم الذي هو التعقل مقارنة النوع عن تحت جنس هو الادراك بالاصطلاح الاول
هذا وتعلقه اي تعلق العلم على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك اي على التمام بالمعلول في شرح العلامة ان العلم بالعلة
يقع باعتبارات ثلثة الاول العلم بماهية العلة من حيث هي ذاته وحقيقته لا باعتبار اخر وهذا لا يستلزم العلم بالمعلول لا على جهة
التمام ولا على النقصان الثاني العلم بها من حيث هي مستلزمة لذات اخرى وهو علم ناقص بالعلة فيستلزم علما ناقصا من
حيث انه لازم للعلة لا من حيث هي ماهية الثالث العلم بذاتها وماهيتها ولوازمها وملزوماتها وعوارضها ومعروضاتها
وما لها في ذاتها وما لها بالقياس الى الغير وهذا هو العلم التام بالعلة وهو يستلزم العلم التام بالمعلول فان ماهية المعلول
وحقيقته لازمة لماهية العلة وقد فرض تعلق العلم بها من حيث ذاتها ولوازمها انتهى وكذا قال الشارح القديم
الا انه استثنى في القسم الاول لكونه لازما بينا لماهية العلة فانه يلزم ح من تصور ماهية العلة تصور ماهية المعلول وقال المحقق للمعلول
الشريف لكن المذكور في الملخص انا متى عقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول وكلما كان كذلك
كان العلم بالمعلول حاصلا والمقدمتان ظاهرتان على القول بان التعقل يستدعي ماهية مساوية للمعقول في العاقل فهذا يدل
على ان العلة اذا كانت لذاتها علة كان تصورها بالكنه موجبا لتصور المعلول بعينه سواء كان لازما بينا او لا فهذا وجه
يعني في كلام الملخص ان اراد بحصول الماهية الموجبة للمعلول في الذهن حصولها مع وصف الايجاب فالمقدمة الاولى
ممنوعة فان تعقل الماهية بالكنه لا يستلزم تعقلها من حيث الايجاب وان كان الموجب هو الكنه فتخصيص المحقق الشريف ذلك
بما اذا كانت علة لذاتها لا بنفسه وان اراد حصول ماهية متصفة بالايجاب في نفس الامر وان لم يكن وصف الايجاب حاصلا
في الذهن فالمقدمة الثانية ممنوعة وهو ظ واما اعتراض الشارح القوشجي عليه بان تصور العلة انما يوجب تصور المعلول اذا كانت
العلة بوجودها الذهني علة لوجود المعلول في الذهن وح يكون المعلول لازما بينا وقد استثناه ومعنى كون ماهية العلة حينئذ موجبة
لماهية المعلول ان العلة بوجودها الخارجي يستلزم وجود المعلول في الخارج لا انها بوجودها الذهني يستلزم وجود
المعلول في الذهن فليس بشيء اما اولا فلان قولنا اذا كانت العلة بوجودها الذهني علة لوجود المعلول في الذهن فتصورها
يوجب تصور المعلول لا فرق بين مقدمها وتاليها فان المجيء في الذهن عين التصور والعلية عين الايجاب واما ثانيا فلانه
لا يلزم لاحد ان معنى كون ماهية العلة موجبة لماهية المعلول هو كونها بوجودها الذهني يستلزم [illegible] المعلول في الذهن بل
الدعوى ان الاول موجب للثاني بناء على استدعاء التعقل حصول الماهية المساوية فهذا [illegible] ما قرره الشارح

الفذ بما انه المراد. وههنا اعني الاعتبار الثالث فهو عندنا بمنزلة ان يقال العلم بالعلة والمع يستلزم العلم بالمع وهذا لا يخفى

لزوما وفسادا وايضا المشهور ان هذا الحكم غير منعكس اي ليس يتعلق العلم بالمع مستلزما للتعلق بالعلة والحال ان

العلم بالمع ايضا من جميع الوجوه المذكورة يستلزم العلم بالعلة بكلية فان العلة وملزوماتها من ملزومات المعلول واما

معروضات العلة فانها وان لم يكن ملزومة للمعلول لكن عوارض المع ايضا لا ينفك عن لوازم العلة على ان هذه القاعدة

مستعملة في مواضع عديدة يستدلون فيها بالعلة على المع كاثبات علمه تعالى بالموجودات واثبات علم غيره من المجردات لانه معلول

الى غيرها للشفاء لم يمنع كون المبدأ الاول عالما بذاته من جميع تلك الوجوه فقد يمنع ذلك في غيره فلا يتم مقصودهم كذا في

الحواشي الشريفية فالوجه هو ان المراد من العلم التام بالعلة هو العلم بها بجميع جهاتها واعتباراتها اللازمة لها فان

هذا العلم لا ينفك عن العلم بما يلزمها ويجب منها بتلك الجهات والاعتبارات قال المص في شرح الاشارات ان العلم

بالعلة التامة يقتضي العلم بالمع فان العلم بالعلة التامة لا يتم من غير العلم بكونها مستلزمة بجميع ما يلزمها لذاتها و

هذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التي منها معلولها لانها الواجبة بوجودها انتهى فان المراد من العلم بكونها مستلزمة

هو العلم بتلك الجهات والاعتبارات التي هي المنشأ للاستلزام وليس المراد منه هو العلم بنفس هذه الاضافة

لكونه علما ناقصا بالعلة لا محالة كما مر في الثاني من الاعتبارات المذكورة وهذا المعنى غير منعكس فان العلم بالمع

ايضا وان كان لا يتم من غير العلم بكونه مستلزما لجميع ما يلزمه لكن من جملة ما يلزمه انما هو علة ما لا العلة المعينة

بخلاف ما هو من جملة ما يلزم العلة فانه المعلول المعين قال المص في شرح الاشارات ولما كان العلم التام بالعلة

التامة مقتضيا للعلم التام بمعلولها ولم يكن العلم التام بالمع مقتضيا علما تاما بعلته فان العلة من حيث هي

تامة يوجب معلولها المعين والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضي علته المعينة انما يقتضي علة ما لوجوده بل العلم

بالعلة يقتضي العلم بهوية المع وانيته والعلم بالمع يقتضي العلم بانية العلة دون هويتها كان اكمل الادراكات واقواها

ادراك الاول لذاته بذاته كما هي ولجميع ما سواه ايضا بذاته من حيث هو علة تامة انتهى والسبب في ذلك على ما قاله

المحقق الشريف هو ان العلة التامة يكون لخصوصها مقتضية لمعلول مخصوص وان المع الخاص لا يستدعي لامكانه

الا علة ما فالعلية مستندة الى الخصوصية الذاتية التي لا يتصور اقتضاؤها الا لشيء مخصوص والمعلولية مستندة

الى امكان ذات مخصوصة ولا شك ان الامكان لا يستدعي علة مخصوصة فالعلم بالعلة يستلزم العلم بهوية المع وانيته

والعلم بالمع يستلزم العلم بانية العلة دون هويتها ومن ثم حكم بان الاستدلال بالعلة يستلزم علما تاما والاستدلال

بالمع يوجب علما ناقصا انتهى كلامه واذا عرفت ما ذكرنا عرفت ان حصر الاعتبارات في الثلثة غير حاصر ولعل

الاعتبار الثالث متوهم من ظاهر كلام شرح الاشارات المنقول اولا فتدبر وعم ايضا اي ان مراتب العلم ثلث الاولى كونه

بالقوة لما هو من شانه سواء كانت القوة قريبة كالعقل بالفعل او بعيدة كالعقل الهيولاني او متوسطة كالعقل

بالملكة سموها علما بالتجوز الثانية العلم الاجمالي وهو حالة بسيطة بين القوة المحضة والعلم التفصيلي كحال

من سئل عن مسئلة ليس الجواب عنها المبنى على مقدمات كثيرة حاضرا في ذهنه مفصلا لكن عنده ما لو بسط و

فصل لكان عين تفصيل تلك المقدمات فهي بالفعل من وجه وبالقوة من وجه اخر الثالثة العلم التفصيلي وهو

ان يكون تلك المعلومات الكثيرة حاضرة في ذهنه متميزة بعضها عن بعض وزعم الامام ان العلم الاجمالي باطل

لوجوه الاول ان تلك التفاصيل ان كانت معلومة وجب ان يتميز كل منها عن غيره فيكون التفصيل حاصلا و

... معلوم مفصل ... لم يكن العلم بها اجمالا ... كان حالة من احوالها معلومة تفصيلا فما هو معلوم مفصل حاصلا

وما الذي يفصل بين معلوم الثاني انه يمتنع حصول لصورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لوجوب مساواة الصورة
لهيئة كل واحد منها فيكون صور مختلفة لا صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل من تلك الامور صورة على حدة ولا معنى للعلم
التفصيلي الا ذلك نعم قد يحصل الصور المتعددة دفعة كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو وقد يحصل مترتبة في الزمان
كما اذا تصور اجزاؤه واحدا بعد واحد حال ترادها واما الاجمال والتفصيل حصول الصورة تارة دفعة واخرى مترتبة فلا نزاع
فيه الا ان الاجمالي بهذا المعنى ليس حالة متوسطة بين القوة والفعل واما ما قالوه من انه عقيب السؤال العالم بالجواب
اجمالا لا تفصيلا لترتبه على التقرير فمردود بان لذلك الجواب حقيقة وهيئة وله لازم وهو انه شيء يصلح جوابا لهذا
السؤال والمعلوم عقيب السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما حقيقة الجواب فمجهولة في تلك الحالة الثالثة
ان المعلوم الاجمالي معلوم من وجه ومجهول من وجه اخر والوجهان متغايران لا محالة فالوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه
المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمعا في شيء واحد ظن ان العلم الاجمالي يغاير العلم التفصيلي والجواب عن الاول على
ما في الحواشي الشريفية ان صور تلك التفاصيل حاصلة في الذهن مجتمعة معا لكن العقل لم يحدق نظره الى كل واحدة
منها على حدة ولم يلتفت الا الى الجملة فاذا شرع في المسئلة وقررها شيئا فشيئا وحدق النظر الى كل واحد من المعلومات التي في
تلك المسئلة حصل له في العلم بها مرتبة اخرى مفصلة متميزة بالنسبة عن الاولى التي هي علم بتلك التفاصيل ايضا وملاحظة
لها اجمالا ونظيرها بين المرتبتين في الاحساس انا نرى جماعة دفعة ثم نحدق النظر اليها فانا نجد في الابتداء حالة اجمالية
وبعد التحديق حالة اخرى تفصل الاولى ولا شك ان ابصارنا تلك الجماعة حاصل في الحالين معا وعن الثاني على
ما في شرح المواقف انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة هي تلك الاجزاء والعقل
ح متوجه قصدا الى المركب دون اجزائه فاذا توجه اليها وفصلها صارت ملحوظة قصدا منكشفا بعضها عن بعض انكشافا
تاما لم يكن حاصلا في الحالة الاولى مع حصول الاجزاء في الحالتين وقوله المعلوم عقيب السؤال عارض من عوارض
الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك ليس
علما باجزائه لا اجمالا ولا تفصيلا وعن الثالث على ما في شرح المواقف ايضا ان الاجمال والتفصيل ليس كما زعمه على
ما توهم بل المعلوم فيهما واحد والمختلف هو العلم المتعلق بذلك المعلوم فتارة يكون ذلك العلم على وجه واخرى
على وجه اخر كما عرفت فاذا قلنا هذا الشيء معلوم من حيث الاجمال دون التفصيل كانت الحيثيتان راجعتين الى العلم دون
المعلوم قال شارح المواقف من انكاره العلم الاجمالي نشأ انكاره الاكتساب في التصورات وقد والسلبية بعلم به يعني
ان العلم بذي السبب بعينه اذا لم يكن حاصلا من غير نظر بل كان محتاجا الى النظر لا يحصل الا من العلم بسببه لكنه يمكن اذا نظر اليه
من حيث هو مع قطع النظر عن سببه يمتنع الجزم برجحان احد طرفيه على الاخر واذا علم وجود سببه حكم بوجوده قطعا وانما قلنا
اذا لم يكن حاصلا من غير نظر لئلا يرد انه لم لا يجوز ان يعلم وجوده بالاحساس او بالالهام او بخبر الصادق الى غير ذلك فانه
ليس من طريق العلم بسببه انما قيد بقولنا بعينه لئلا يرد انه لم لا يجوز ان يحصل العلم به من العلم بسبب معلوله على سبيل
البرهان الاني وذلك لما عرفت ان المع انما يدل على علة ما لا على علة بعينها كليا اشارة الى مسئلة اخرى وهي انه ما يعلم
بسببه انما يعلم كليا لا جزئيا بناء على انه لا برهان على الشخص من حيث هو متشخص كما انه لا حد له من حيث هو كذلك بل حصول العلم
بالشخص يجب ان يكون من سبيل الاحساس واستدل على كون العلم الحاصل من السبب كليا لا جزئيا بان من علم ان الالف متى وجد
للباء ثم استدل بالالف على الباء فقد حصل له من هذا الاستدلال العلم بالباء وهو كلي لان نفس تصور معناه لا يمنع الشركة
والعلم بعلة ... عن الالف وهو ايضا كلي لان تصور ... شيء عن شيء لا يمنع نفس تصور الشركة والكلي المقيد بالكلي

ليس الا

ليس الا كليا كما مر في الامور العامة واعترض عليه بان هذا انما يصح اذا استدل بالاثر على المؤثر واما اذا استدل بهذا الاثر
على هذا البناء كان المسبب المعلوم جزئيا لا كليا والجواب ان العلم بالجزئية لا يمكن ان يحصل من طريق الاستدلال فاذا حصل لهذ
لنا هذية الاثر بالاحساس وكنا قد علمنا انه علة للبناء حصل لنا العلم بوجود البناء لكن لا من حيث هو متشخص وان كان لا يمكن
الا ان يكون متشخصا في نفس الامر نعم اذا احسسنا بالبناء الذي علمنا وجوده يحصل لنا هذيته فظهر انه لا يصح الاستدلال
بالهذية على الهذية وهذا اعني العلم بوجود المتشخص في نفس الامر لا من حيث هو معلوم لنا هو الذي يقال له العلم
بالجزئي بالوجه الكلي واما قول الامام ان الصحيح جواز الاستدلال الى الاستدلال بهذا الاثر على هذا البناء لان الاشخاص
من حيث هي اشخاص معلولة لاشخاص اخر والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فالجواب عنه ان العلم بالعلة وان كان موجبا
للعلم بالمعلول لكنه ليس بموجب للاحساس وكذا الاحساس بالعلة ليس موجبا للاحساس بالمعلول وان كان موجبا للعلم به فان ادراك
الجزئيات من حيث هي هذية لا يمكن الا بالالات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها فما لم يدرك المعلول بالة جسمانية
لم يكن محسوسا وان كانت علته محسوسة والعقل الذي هو مناط التكليف اتفاقا اختلف في تفسيره فقال ابو الحسن الاشعري
هو العلم ببعض الضروريات المسمى بالعقل بالملكة عند الحكماء وقال القاضي هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات
في مجاري العادات قال شارح المواقف ولا يبعد ان يكون هذا تفسيرا لكلام الاشعري وقالت المعتزلة هو ما يعرف
به حسن الحسن وقبح القبيح ونحن الامام الرازي واختاره المصنف غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الالات وانما
اعتبر سلامة الالات لان النائم مثلا عاقل ولا علم له لتعطل حواسه ويطلق لفظ العقل على غيره اي غير المعنى المذكور
فانه يقال على الجوهر المجرد عن المادة ذاتا وفعلا كما مر ويقال ايضا للنفس في مراتبها الاربع التي لها في الاستكمال
علما وعملا ولتلك المراتب ايضا ولبعض قواها ايضا بيان ذلك ان القوة التي بها يستفيض النفس من مباديها العالية
ما يكمل جوهرها من التعقلات يقال لها العقل النظري والتي بها يصلح احوال البدن الذي هو آلة لها وتتصرف
فيما يليه من الامور المتعلقة بصلاح معاشها ومعادها العقل العملي وللنفس في كل منهما استكمالات ومراتبها
مراتب العقل النظري وهي المقصودة بالذكر ههنا فاربع لانها اما كمال او استعداد نحو الكمال والاستعداد اما قريب او
بعيد او متوسط فالبعيد الذي هو محض القابلية وصرف القوة للادراك يسمى مرتبة والنفس في تلك المرتبة ايضا عقلا
هيولانيا تشبيها بالهيولى الاولى الخالية في حد ذاتها عن جميع ما يستعد له من الصور والهيئات والمتوسط الذي
هو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات باستعمال الحواس والالات يسمى مرتبة والنفس فيها ايضا
عقلا بالملكة اما الملكة فللمقابلة للحال او لرسوخ استعداد الانتقال فيها او للمقابلة للعدم لوجود الانتقال فيها تجوزا بناء
على ظاهر قوله والقريب الذي هو الاقتدار على استحضار النظريات المكتسبة المخزونة متى شاء من غير افتقار الى كسب
جديد يسمى مرتبة والنفس فيها ايضا عقلا بالفعل لشدة قربه الى الفعل بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب وله
ان يكتب متى شاء والكمال الذي هو حصول النظريات مشاهدة يسمى مرتبة والنفس فيها ايضا عقلا مستفادا لاستفادة
من العقل الفعال المخرج لانفسنا من قوة الكمال الى الفعل وهو قد يعتبر بالقياس الى معقول يحصل الكثير من الناس معقول
في كثير من الاوقات وقد يعتبر بالقياس الى جميع المعقولات فلا يحصل لشدة التعلق الا للنفوس قوية لا يشغلها
شان عن شان فكلما قال الشيخ في صفتهم كانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا منها الى عالم القدس
فانخرطوا في سلك المجردات العقلية التي تشاهد معقولاتها دائما وذلك في بعض الاوقات ومثل كالبرق الخاطف
وقيل لا يحصل في هذه الدار بل في دار القرار هذا ثم ان الهيولاني وبالملكة استعداد لاستحضار الكمال
ابتداء

ابتداء وبالفعل استعداد لاسترجاعه واسترداده فهو متأخر عن المستفاد في الحدوث لان المدرك ما لم يشاهد
مرة بعد اخرى لم يصر ملكة ومتقدم عليه في البقاء لان المشاهدة قد تزول ويبقى ملكة الاستحضار فيتوصل بها اليها
ولذلك قد يجعل ثالثة المراتب نظرا الى البقاء وقد يجعل رابعها نظرا الى الحدوث واما مراتب العقل العملي وهي وان لم
تسم واحدة منها ولا النفس فيها بالعقل لكن نذكرها تتميما للنقل فهي اربع ايضا اولها تخلية العبد الظ بفضائل العادات
باستعمال الشرائع النبوية والنواميس الالهية وثانيها تخلية الباطن من رذائل الملكات بنقضها وشواغله عن عالم الغيب
والامور القدسية ليتيسر له الاتصال بعالم الملكوت والخوض في لجة الجبروت وثالثها ما يحصل بعد ملكة الاتصال
بعالم الغيب وهو مشاهدة الامور الروحانية والتحقق بالحقائق العقلانية ورابعها ما يتجلى عقيبه الانفصال بالكلية ملكة
عن نفسه وعن رؤية كمالاتها وهو ملاحظة جلال الله وجماله وقصر النظر على كماله بحيث يرى كل قدرة مضمحلة
في قدرته وكل علم مستغرقا في علمه بل كل وجود وكمال وجود فائضا من وجوده ورشحا من بحر فيض جوده والاعتقاد
قد اختلف فيه هل هو من قبيل العلوم او جنس مغاير لها فقال جماعة بالاول وذهب ابو الهذيل الى الثاني والتحقيق
انه يقال لاحد قسميه اي العلم وهو التصديق الجازم المطابق الثابت الذي هو احد قسمي العلم الى التصور فيكون
من جنس العلم لا محالة وهذا احد الاصطلاحين في الاعتقاد والاصطلاح الآخر فيه وهو المشهور المتداول انه بمعنى
التصديق مطلقا اعم من ان يكون جازما او غيره مطابقا او غيره ثابتا او غيره والعلم ايضا كما يقال على المعنى المذكور
سابقا على التصديق اليقيني ايضا ففيه ايضا اصطلاحان فتبعا كشان اي الاعتقاد والعلم بحسب الاصطلاحين في كل يقال
منهما في العموم والخصوص فيكون العلم باحد اصطلاحيه وهو المعنى الشامل للتصور والتصديق اعم من الاعتقاد باحد اصطلاحيه
وهو التصديق اليقيني وبالآخر من اصطلاحيه وهو العلم اليقيني اخص من الاعتقاد بالاصطلاح الآخر وهو المتداول
المشهور وهذا هو غاية توجيه هذا الكلام ويقع فيه اي في الاعتقاد بالمعنى المتداول التضاد اي قد يكون اعتقاد
ضد الاعتقاد بان يتعلق احدهما بايجاب نسبة والآخر بسلب تلك النسبة بعينها فهذان الاعتقادان امران وجوديان
يمتنع اجتماعهما في محل واحد هو المعتقد وان تجاذبا منهما عليه بخلاف العلم وكذا الاعتقاد بالمعنى الآخر المرادف
للتصديق اليقيني فان الادراك المتعلق بالسلب والايجاب اذا لم يطابق الواقع لم يكن علما ولا اعتقادا بهذا
المعنى والمطابق للواقع لا يكون الا احدهما فلا يتصور علمان ولا اعتقادان بهذا المعنى تعلق احدهما بايجاب نسبة
والآخر بسلب تلك النسبة فلا يجري التضاد في العلم والاعتقاد بهذا المعنى والسهو عدم ملكة العلم لا مضاده على
ما ذهب اليه الجبائيان فالمراد من الملكة هو الوجود لا المقابلة للحال فاندفع ما في الحواشي الشريفية من انه يرد عليه
انه اذا حصل لك العلم بشيء وكان زمانا لم يصر بعد ملكة كنت انت ساهيا عن ذلك الشيء وهو باطل قطعا وظهر ايضا
ان القول بان تعريف السهو بعدم ملكة العلم سهو وجهل فتدبر وقد يفرق بينه اي بين السهو وبين النسيان بان
السهو هو زوال الصورة العلمية عن النفس مع بقائها في الحافظة فلذلك لا يحتاج في استرجاعها الى تجشم ادراك
جديد والنسيان هو زوالها عنهما معا فلذلك يحتاج الى ذلك فالسهو حالة متوسطة بين الادراك والنسيان
وفيها زوال الصورة من وجه وبقاؤها من وجه آخر فان قيل كيف يتصور زوال الصورة عن خزانة المعقولات
التي هي العقل الفعال عندهم قلنا اذا زالت الهيئة التي بها يتمكن من الاتصال بالمجرد المسمى بالعقل الفعال لم يبق
ذلك المجرد خزانة للنفس فقد زال الصورة عنه من حيث هو خزانة لا من حيث نفسه فلا استحالة والشك تردد
الذهن بين الطرفين اي طرفي النسبة الحكمية وهما الايجاب والسلب من غير رجحان لاحدهما وقد يصح تعلق كل

من الاعتقاد

من الاعتقاد والعلم بنفسه اي يصح تعلق الاعتقاد بالاعتقاد وتعلق العلم بالعلم اذ لا حجر فيهما فيتعلقان بكل شيء
وبالآخر اي يصح تعلق الاعتقاد بالعلم وتعلق العلم بالاعتقاد لذلك لكن التغاير الاعتباري لا الصوري كما في العلم الحضوري
فاذا تعلق العلم الحضوري بنفسه كان تصور تصور الانسان مثلا ثم تصور تصور الانسان لم يكن تصور التصور بحصول صورة
اخرى منتزعة من الصورة الاولى بل بحصول الصورة الاولى بنفسها عند المدرك والتغاير بين العلم والمعلوم كما في علم النفس
بذاتها وصفاتها القائمة بها يكون بالاعتبار لا بالذات وكذا الحال اذا تعلق العلم التصوري بالعلم التصديقي فانه لا
يكون هناك صورة زائدة على الصورة التي في التصديق واذا تعلق العلم التصديقي بالعلم التصوري كان يحكم على تصور
الانسان بانه كذا كان العلم المحكوم عليه من قبيل تعلق التصور بالتصور واذا تعلق الاعتقاد بالاعتقاد كان يحكم
على اعتقاد خاص بانه كذا كان ادراك المحكوم عليه من قبيل تعلق العلم التصوري بالتصديق كذا في الحواشي الشريفية
والجهل بمعنيين وهو كونه بمعنى عدم العلم او الاعتقاد عما من شانه ذلك وهذا يسمى جهلا بسيطا يقابلهما اي العلم والاعتقاد
تقابل العدم والملكة وبآخر وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا الى شبهة او
تقليد ويسمى جهلا مركبا لتركبه من الجهلين الجهل بالواقع والجهل بكونه جاهلا به فيتم لاحدهما وهو الاعتقاد بالمعنى
المتداول والظن ترجيح احد الطرفين اي اعتقاد رجحانه بحيث لا ينتهي الى الجزم وهو غير اعتقاد الرجحان اي اعتقاد
منتهيا الى الجزم فيهما فيتمان من الاعتقاد بالمعنى المتداول ويقبل الظن الشدة والضعف فينتهي بالشدة الى ان يصير علما
وبالضعف الى ان يعود جهلا على ما قال وطرفاه علم وجهل هذا وكسبي العلم يحصل بالنظر وهو ترتيب امور حاصلة
للتأدي الى غير حاصل واعتبار الامور مع تجويز التعريف بالفصل وحده والخاصة وحدها لانهم فصلوا تعريف النظر
الذي للصناعة والاختيار فيه مزيد دخل ويكون اقرب الى الانضباط وهو ما يكون بالمعاني المركبة وهذا معنى ما قال
الشيخ من ان التعريف بالمفرد نزر خداج اي قليل ناقص ومن اراد ادخال التعريف بالمفرد ايضا في التعريف قال هو تحصيل امر
او ترتيب امور او قال هو ملاحظة العقل لما هو حاصل عنده لتحصيل غيره او قال هو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول
هذا عند من يرى ان النظر اكتساب المجهول بالمعلومات وهو الذي اختاره المصنف واما من يرى انه مجرد التوجه الى المطلوب
ليفيض عليه من المبدأ الفياض من غير استعانة لنا في ذلك بالمعلومات السابقة فمنهم من جعله عدميا فقال هو تجريد الذهن
عن الغفلات ومنهم من جعله وجوديا فقال هو تحديق العقل نحو المعقولات واعلم انه على مذهب من يرى الاول وهو الحق
لا شبهة في ان كل مجهول لا يمكن اكتسابه من اي معلوم اتفق بل لا بد له من معلومات مناسبة اياه ولا شك ايضا في انه لا يمكن
تحصيله من تلك المعلومات على اي وجه كانت بل لا بد هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك
الترتيب فاذا حصل لنا شعور ما بامر تصوري او تصديقي وطلبنا تحصيله على وجه كمال فلا بد ان يتحرك الذهن في المعلومات
المخزونة عنده منتقلا من معلوم الى آخر حتى يجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهي المسماة بمبادي المطلوب ثم لا بد ايضا
ان يتحرك في المبادي ليرتبها ترتيبا خاصا يؤدي الى ذلك المطلوب فهناك حركتان مبدأ الاولى منهما هو المطلوب المشعور به
بذلك الوجه الناقص ومنتهاها آخر ما يحصل من تلك المبادي ومبدأ الثانية اولها يوضع منها للترتيب ومنتهاها
هو المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل فحقيقة النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول هي مجموع هاتين الحركتين اللتين هما من
باب الحركة في الكيفيات النفسانية واما الترتيب الذي ذكروه في تعريفه فهو لازم للحركة الثانية وقلما توجد هذه الحركة
بدون الاولى بل الاكثر ان ينتقل اولا من المطالب الى المبادي ثم منها الى المطالب ولا خفاء ان هذا الترتيب يستلزم
التوجه الى المطلوب وتجريد الذهن عن الغفلات وتحديق العقل نحو المعقولات كذا في شرح المواقف واعلم ان ما اختاره المص

الوجه

بعض

اعني افادة النظر العلم هو مختار الحكماء والمحققين من المتكلمين ومن ذهب الى ان النظر لا يفيد العلم استدل بوجهين
الاول ان النظر لو استلزم العلم لم يختلف الناس في ارائهم لاشتراكهم في العلوم الضرورية التي هي مبادي النظرية فاشار المص
الى الجواب عنه بقوله مع سلامة جزئيه اي جزئي النظر اللذين احدهما بمنزلة المادة وهو تلك المعلومات الحاصلة وثانيهما
بمنزلة الصورة وهو الترتيب الواقع فيها وسلامتهما عبارة عن كون تلك المعلومات مناسبة للمعلوم وكون الترتيب
بحيث يكون كل معلوم منها واقعا موقعه وبيان صحة جزئي النظر انما هو في ذمة علم المنطق اذا عرفت ذلك فتقرير الجواب
ان اختلاف الناس في ارائهم انما هو بسبب تركهم عاية سلامة الجزئين او غفلتهم عن شرائطها فلا يدل على كون النظر غير
مفيد للعلم مع شرائط الرعاية ايضا الثاني ان النظر لو افاد العلم لكان العلم بافادته العلم اما ضروريا فيلزم اشتراك
العقلاء فيه واما نظريا فيلزم الدور فاشار الى الجواب عنه بقوله ضرورة يعني نختار الشق الاول فانا متى اعتقدنا ان
العالم ممكن وان كل ممكن محدث حصل لنا العلم بان العالم محدث وكذا متى علمنا لزوم شيء لشيء ثم علمنا وجود الملزوم حصل
لنا العلم بوجود اللازم بالضرورة او ثم علمنا انتفاء اللازم حصل لنا العلم بانتفاء الملزوم بالضرورة ولا يجب اشتراك
العقلاء في الضروريات لان كثيرا من الضروريات يتشكك فيه العقلاء اما لخفاء في تصورات الاطراف او غير ذلك
مع فساد احدهما اي مادة النظر او صورته قد يحصل ضده اي ضد العلم وهو الجهل المركب كما انه قد يحصل العلم الفا
بان النظر الصحيح المقرون بشرائطه يستلزم العلم اختلفوا في ان النظر الفاسد هل يستلزم الجهل فقال الامام يستلزم
لان من يعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر استحال ان لا يعتقد ان العالم غني عن المؤثر وقيل ان كان
الفساد مقصورا على المادة يستلزمه والا فلا اما الاول فلان لزوم النتيجة للقياس المشتمل على الشرائط ضروري
سواء كانت المقدمات صادقة او كاذبة كما في المثال المذكور واما الثاني فلان معنى فساد الصورة انه ليس من
الضروب التي يلزمها النتيجة والصحيح انه لا يستلزم الجهل على التقديرين اما عند فساد الصورة فظ كما مر واما عند
فساد المادة فقط بان يكون الصورة من الضروب المنتجة فلان اللازم من الكاذب قد لا يكون كاذبا كما اذا اعتقد ان
العالم اثر الموجب بالذات وكل اثر الموجب بالذات حادث فانه يستلزم ان العالم حادث وهو حق مع كذب القياس بمقدمتيه نعم قد يفيد الجهل
كما اذا اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر قال شارح المقاصد والتحقيق انه لا نزاع في ان الفاسد صورة
لا يستلزم بالاتفاق والفاسد مادة قد يستلزم وقد لا يستلزم فمراد الامام الايجاب الجزئي كما في المثال المذكور
ومرادنا نفي الايجاب الكلي لعدم اللزوم في بعض المواد والقائلون بانه لا لزوم اصلا يريدون ان اللزوم الذي مناطه
صفة في الشبهة بمعنى ان الشبهة المنظور فيها ليس لها في ذاتها صفة ولا وجه يكون مناطا للزوم بينها وبين المط
والا لما انتفت الدلالة بظهور الغلط ولكان المحققون بل المعصومون عن الخطأ اولى بان يستلزم نظرهم في الشبهة الجهل بناء
على انهم احق بالاطلاع على وجه الدلالة فيها وهذا بخلاف الدليل فان له صفة ووجه دلالة في ذاته هو مناط استلزامه
المط عند حصول الشرائط واما اللزوم العائد الى اعتقاد الناظر في بعض الصور كما اذا اعتقد حقية المقدمات في المثال
المذكور فلا نزاع فيه وحصول العلم عن الصحيح واجب المتفقون على ان النظر الصحيح مفيد للعلم اختلفوا في ان حصول
العلم عقيبه هل هو على سبيل الوجوب عقلا او عادة وعلى الاول هل باعداد النظر او بسببيته الاول مذهب الحكماء
الثاني مذهب المعتزلة القائلين بالتوليد الثالث مذهب الاشاعرة والظاهر ان مختار المص انما هو مذهب الحكماء
وفي الحواشي الشريفية ان المص اختار ان حصول العلم عقيب النظر واجب لم يتعرض ان ذلك الوجوب بطريق الافاضة كما
هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة هذا واعلم ان ههنا مذهبا رابعا اختاره الامام

الذي ذكر

لا بطريق التوليد على ما هو رأي المعتزلة وهذا ما نقل عن القاضي وإمام الحرمين أن النظر يستلزم العلم بطريق الوجوب م

الرازي وذكر الغزالي أنه المذهب عند أكثر أصحابهم وهو أن النظر يستلزم العلم بالنتيجة بطريق الوجوب من غير أن يكون
علة أو مولدا وصرح بذكر الوجوب لئلا يحمل الاستلزام على الاستعقاب العادي فيصير هذا هو المذهب الثالث كذا في
شرح المقاصد ثم قال واستدل الإمام على الوجوب بأن من علم أن العالم متغير وكل متغير حادث فمع حضور هذين العلمين
يمتنع أن لا يعلم أن العالم حادث والعلم بهذا الامتناع ضروري وعلى بطلان التوليد بأن العلم في نفسه ممكن فيكون
مقدورا لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته انتهى ثم إن صاحب المواقف نقل أيضا هذا المذهب ثم قال وهذا لا ينافي
مع القول باستناد الجميع إلى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا لا موجبا انتهى وأنت خبير بأنه يمكن أن يقال العلة بقول
بإعداد النظر كالحكماء فإن القول بالإعداد لا ينافي نفي التوليد وهو ظ ولا القول بإسناد الكل إليه تعالى فإن كون الصدور
بإعداد شيء آخر لا ينافي كونه ابتداء وإنما المنافي هو الصدور بتوسط شيء آخر فالفرق بين هذا المذهب لو التزم
متابعة الأشعري في استناد الجميع إليه تعالى ابتداء لا يلزم القول بهذه الواسطة وأما منافاة هذا المذهب للقول بالفاعل
المختار فالجواب عنه على ما في شرح المقاصد أن وجوب الأثر كالعلم مثلا بمعنى امتناع انفكاكه عن أثر آخر كالنظر لا
ينافي كونه أثر المختار بجواز الفعل والترك بأن لا يخلقه ولا ملزومه لا بأن يخلق الملزوم ولا يخلقه كسائر اللوازم
الممكنة كوجود الجوهر لوجود العرض وبالجملة فجواز الترك أعم من أن يكون بواسطة أو بلا واسطة وإنما المنافي له
امتناع انفكاكه عن المؤثر بأن لا يتمكن من تركه انتهى ولو صح هذا الاعتراض لارتفع علاقة اللزوم بين الممكنات فلم
يكن وجود الابن مستلزما لوجود الأب ووجود العرض مستلزما لوجود الجوهر إلى غير ذلك هذا وأما استدلال
الإمام على بطلان التوليد بما مر فالتحقيق فيه أنه على القول باستقلال العبد في أفعاله تمام على المعتزلة وأما على القول
بمدخلية العبد لا باستقلاله وهو الحق على ما سيجيء فالجواب عنه أن كون الشيء مقدورا لله تعالى أعم من أن يكون بواسطة
أو بغير واسطة فلا ينافيه وقوعه من غيره بأن يكون ذلك الغير واسطة وإنما ينافيه لو كان الوقوع على استقلال
من الغير وليس فليس ثم إنه قد احتج الأشاعرة على المعتزلة بأن النظر لو كان مولدا للعلم لكان تذكر النظر أيضا مولدا
له وهو بط انه اتى وأجابت المعتزلة عنه بأنه مع كونه قياسا فقهيا فالفرق ظ وهو أن النظر ابتداء مقدور لنا ولذا
تولد العلم وتذكره غير مقدور لنا فلا يولده ولو كان أحيانا مقدورا فهو أيضا يولده فإن أباها ثم صرح بأن التذكر
السانح للذهن بلا قصد لا يولد العلم لكونه من فعل الله ومع قصد واختيار يولده لكونه من فعلنا أيضا هناك
أي عند تذكر النظر مانع عن توليد العلم وهو لزوم تحصيل الحاصل بخلاف ابتداء النظر لكونه سابقا على العلم فلا
يلزم ذلك هذا ولما وجب حصول العلم من النظر الصحيح المقرون بالشرائط الممكن رعايتها وتحصيل مقدماته الضرورية
وترتيبها على الوجه المنتج بالضرورة سيما بمعونة المنطق فهو كاف في إفادة العلم على الإطلاق سواء كان في المعارف
الإلهية أو غيرها ولا حاجة إلى المعلم على ما يقوله الملاحدة ولا يخفى ضعف قولهم بعدما ذكرنا فلا حاجة إلى مؤونة
الاستدلال على بطلانه الآن بل يكاد يبطلانه ابتداؤه وفي الشرح القديم أنهم يعترفون باستلزام مقدمات إثبات
الصانع لثبوتها لكن يقولون هذا وحده لا يجزي ولا يحصل به النجاة إلا إذا اتصل به تعليم كقول النبي صلى الله عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس
حتى يقولوا لا إله إلا الله وكثير من الناس قائلون بالتوحيد لكنهم لما لم يأخذوا ذلك عنه ما كان يقبل قولهم وإن كانت
العقول كافية لنا لما عرفنا بثبوت الصانع لكن يقول لنا إن نعرف توحيده فلا يحتاج في ذلك إليه انتهى وقال المحقق بعد ذكر
أن هذا إشارة إلى ما ذكره المص في نقد المحصل إذ أولا لكلامهم انتهى وأنت خبير بأنه على هذا التأويل لا أنهم ادعوا
أن في كل عصر لا بد من معلم بل يكتفون في ذلك التعليم بوجود معلم في زمان من الأزمنة وهو النبي فلا يثبت لهم بذلك

وجوب

وجوب الامام مطلقا فضلا عن امام في كل زمان ثم قال الشارح والحق ان التعليم في العقليات لبعض مفيد وقال المحشي قدس الله
لاجماع السلف قبل ظهور الملاحدة على ان معرفة الله تعالى بلا معلم نبي وايضا الايات الامرة بالنظر في معرض الهداية الى
طريق النجاة منكرة بلا ايجاب تعليم واما عدم قبول كلمة التوحيد من كثير من الناس فلانهم كانوا يقولون عزير ابن الله
او لانهم كانوا يمتنعون عن الاقرار بالرسالة وسائر حقوق الكلمة انتهى القوم الزموهم التسلسل والدور والثاني اخص
اما الاول فلان نظر المعلم ايضا يحتاج الى معلم اخر اذ المفروض ان النظر مطلقا غير كاف وهذا غير وارد عليهم لجواز ان يكون
نظر المعلم كافيا دون غيره لكونه مؤيدا بخاصية تقتضي كمال عقله او ينتهي سلسلة التعليم الى معلم لا يكون علمه بالنظر بل
بالوحي واما الثاني فلان العلم بصدق المعلم الذي لا بد منه اما ان يحصل بالنظر او باخباره وكلاهما دور اما الاول
فلان افادة النظر يتوقف على تعليم المعلم وافادة تعليمه يتوقف على صدقه الذي لا يحصل الا بالنظر واما الثاني
فلان اخباره لا يفيد الا بعد العلم بصدقه واما ان يحصل باخبار معلم اخر فيتسلسل ولا يكفي الانتهاء الى معلم مؤيد
بالمعجزة لانه لا بد من النظر في معجزته الذي لا يتم الا بتعليمه المتوقف على اخباره فيعود الى القسم الاول وبلزم دوران
قلت قد يتبارك العقل قوله في افادة العلم بصدقه بان يضع المعلم مقدمات يعلم العقل بالنظر فيها صدقه قلت
المقدمات الموضوعة ما لم يعلم صدقها واصحها لا يفيد علما البتة فكيف يمكن ان يعلم منها صدق واضعها واما ما قيل
من ان كلامهم في المعارف الالهية الغائبة عن الحواس وصدق المعلم ليس منها بل هو مما يمكن الى بمشاهدة قرائن
الاحوال فالجواب عنه ان صدق المعلم لا يحصل من مجرد مشاهدة الاحوال بل لا بد من النظر فيها ومقدمات
النظر مطلقا غائبة عن الحواس لكونها معقولات كلية لا محالة نعم قد يكون مقدمات بعض الانظار قريبة الماخذ غير
صعبة التحصيل وبعضها بخلاف ذلك ولا بد في الجميع من الانتهاء الى العلوم الضرورية والتفاوت بكثرة الوسائط
وقلتها والصعوبة وعدمها راجعة الى ذلك مع ذلك فالكلام ليس في اعانة التعليم على النظر بل في توقف النظر
على التعليم وايضا الكلام في صدق المعلم عن الله والعلم بهذا المجموع من المعارف الالهية لا محالة بل من اصعبها فان
العلم بصحة الرسالة عن الله ينطوي على جل المعارف الالهية بل على كلها نعم وان لم يكن للنظر حاجة الى المعلم لكن لا بد
فيه من ترتيب المقدمات الذي هو الجزء الصوري ولا يكفي مجرد حضور المقدمات التي هي الجزء المادي والا لحصلت العلوم
الكسبية لجميع العقلاء لحصول الضروريات التي هي مبادي الكسب لكل احد على السواء ولتساوت الاشكال في الجلاء
والخفاء وانما قال ذلك دفعا لما قيل من انه لا حاجة الى الجزء الصوري والا لزم التسلسل او اشتراط الشيء بنفسه وهو
من التسلسل انما يلزم لو قلنا بافتقار كل زائد الى ترتيب ليس كذلك بل المفتقر الى الترتيب انما هو الاجزاء المادية خاصة
كذا في شرح العلامة وشرطه اي شرط النظر مطلقا سواء كان صحيحا او فاسدا زائدا على شرائط العلم من الحيوة والعقل
وعدم الغفلة الى غير ذلك امور الاول عدم الغاية وهي العلم بالمطلوب بالنظر من حيث هو مطلوب به والا لزم تحصيل
الحاصل فان قلت فما تقول في من ينظر في الادلة المتعددة على مطلوب واحد قلت ذلك اما بقصد الاطمينان وحصول
تعاضد الادلة او حصول العلم بها شيئا فشيئا او النظر في وجه دلالة الدليل الثاني على ما قاله الامام الى غير
ذلك والثاني عدم ضدها اي الجهل المركب بالمطلوب لان صاحبه جازم بكونه عالما وذلك يمنعه من الاقدام على
النظر لانه كالاكل على الامتلاء وعند ابي هاشم لكونه منافيا للشك الذي هو شرط للنظر عنده فان قلت الجاهل
ربما يتصرف في مقدمات ما حاصلة عنده او ملقاة اليه ويرتبها فلا عن حصول ما يؤدي اليه فادته الى اليقين بخلاف
اعتقاده فيزول عنه جهله المركب وقد يعرض المبادي عليه من ينبه فينتقل منها الى المطلوب قلت اما الاول فهو من

[illegible]

دعاية المحصل

دفعاته المتخيلة وأما الثاني فهو الحدس وليس شيء من ذلك بنظر والثالث حضورها أي بوجه ما إلا من حيث هو مطلوب
بالنظر وذلك لامتناع طلب المجهول مطلقا ولم يعد غير المص هذا الثالث من شرائط النظر لزعمهم أنه داخل في عدم الغفلة
الذي هو من شرائط العلم فهذه هي شرائط النظر على الإطلاق وأما النظر الصحيح فشرطان أن يكون نظرا في الدليل دون
الشبهة وأن يكون النظر فيه من جهة دلالته وهي الأمر الذي بواسطته ينتقل الذهن من الدليل إلى المدلول فإذا استدللنا
بالعالم على الصانع بأن نظرنا فيه وحصلنا قضيتين إحداهما أن العالم حادث والأخرى أن كل حادث له صانع
فالعالم هو الدليل عند المتكلمين لا نفس المقدمتين المترتبتين على ما هو اصطلاح المنطق وثبوت الصانع هو المدلول
وكون العالم بحيث يفيد النظر فيه العلم بثبوت الصانع هو الدلالة له وإمكان العالم أو حدوثه الذي هو سبب الحاجة إلى المؤثر
هو جهة الدلالة له وهذه الأربعة أمور متغايرة بحسب المفهوم والعلوم المتعلقة بها متغايرة بحسب الإضافة ولوجوب
ما يتوقف عليه العقليان وانتفاء ضد المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا أجمع المتكلمون على وجوب
النظر في معرفة الله تعالى واختلفوا في أنه هل هو واجب عقلا أو شرعا فذهب المعتزلة إلى الأول واختاره المص والأشاعرة
إلى الثاني وأما وجوب المعرفة فمجمع عليه من الأمة واستدلت المعتزلة على الوجوب العقلي بوجهين الأول أن
معرفة الله تعالى واجبة عقلا لكونها مما يتوقف عليه الواجبان عقلا أحدهما دفع الضرر المظنون وهو خوف العقاب
في الآخرة حيث أخبر بذلك جماعة كثيرون وخوف ما يترتب في الدنيا على اختلاف الأمم في معرفة الصانع من المحاربات
وهلاك النفوس وتلف الأموال فإن هذا الخوف ضرر ناجز يقدر العبد على دفعه عن نفسه فلو لم يدفعه كان مستحقا
لأن يلومه العقلاء وثانيهما شكر المنعم فإن كل عاقل يرى عليه نعما جليلة من الوجود ومن القوى الروحانية والجسمانية
والمشاعر الحسية والعقلية وما يتم به أمر معاشه من المآكل والمشارب والملابس والمراكب وما يتمتع به من اللذات الجسمانية
والعقلانية والتفوقات المالية والكمالية كل ذلك مما يعلم يقينا أنه ليس منه بل من غيره فلو لم يعرف ذلك الغير المنعم عليه
تلك النعم ولم يذعن بإنعامه عليه ولم يتقرب إلى مرضاته لذمه العقلاء فطلبوه واستحسنوا سلب تلك النعم جميعا عنه
الضرر المظنون يجب دفعه وزوال تلك النعم عنه أيضا فإن حمل على الأول لا نسلم ظن الخوف في الأعم الأغلب إذ لا يلزم الشعور بالاختلاف
وبما يترتب عليه من الضرر وبالصانع وبما يترتب في الآخرة من الثواب والعقاب والأخبار بذلك إنما يصل إلى البعض وعلى
تقدير الوصول لا رجحان لجانب الصدق ولو سلم الخوف فلا نسلم أن تحصيل المعرفة يدفعه لأن احتمال الخطأ قائم فيخاف
العقاب والاختلاف بخطائه والصواب زيادة وعلى الثاني أن العقل والنقل كلاهما دالان على أن شكر المنعم ليس بواجب
العقل فلأن الشكر بأنه يتضمن خوف ضرر العقاب لاحتمال أن لا يقع لائقا وأنه كالاستهزاء لحقارة الدنيا بالنسبة إلى خزائن
رحمة الله تعالى ونعمه وما مثال الشاكر إلا كمثل فقير حضر على مائدة سلطان يملك المشارق والمغارب ويحوي ما فيهما من
الكنوز والذخائر فيعطيه لقمة فطفق يذكرها على رؤوس الأشهاد ويداوم على تحركات أنملة شكرا عليها ولا
شك أن ذلك يعد منه استهزاء فشكر العبد أولى بكونه استهزاء لأن الدنيا وما فيها أقل من تلك اللقمة عند الملك وما
يأتي به العبد مما يعد شكرا أحقر عنده من تحركات الأنملة بالقياس إلى الملك غايته الشكر باستعمال الجوارح في سائر ما
يتوقف عليه تصرف في ملك الغير وأما النقل فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فإنه نفى التعذيب مطلقا قبل بعثة
الرسل صريح في أن لا وجوب عقلا وإلا لثبت قبل البعثة ولزم التعذيب بإخلال الواجبات العقلية مع امتناع العفو عنده
أقول الجواب عن الأول هو أن منع ظن الخوف مكابرة إذ الشاعر بالاختلاف وبالصانع كثيرا يتبع الشعور بهما غالبا التهمة
وذلك معلوم عادة وإن لم يلزم عقلا والعبرة بالوقوع لا باللزوم وكذا من لم يصل إليه الأخبار بذلك إذا تأمل قليلا

بل

بل زاد وجداً واذا وصل فاحتمال الصدق كاف في ظن ضرر الخوف ولا يجب رجحانه كما لا يخفى على المتامل على ان احتمال الضرر

ايضاً كاف واحتمال الخطا في المعرفة في نفس الامر لا ينافي كون المعرفة المقطوعة الصواب باعتقاد العارف دافعة للخوف والضرر

مع ان سد طرق الخطا مقدور بمراعاة القانون العاصم وعن الثاني اما عن الدليل العقلي فهو ان احتمال عدم وقوع

الشكر لائقاً لا ينافي كون الشكر المظنون كونه لائقاً دافعاً لاستحقاق العقاب وللضرر وخوف تركه وذلك ظ واما حديث كون الشكر

كالاستهزاء والتمثيل له بفقير حضر مائدة الملك فالجواب عنه ان الدنيا وما فيها وان كانت عند الله اقل من اللقمة عند الملك

الا ان العبرة انما هي فيهما بالنسبة الى العبد الفقير لا بالنسبة الى الله تعالى والى الملك وح ينعكس الامر فانه ما اعطاه الله

العبد من الدنيا وما فيها انما هو جميع ما يحتاج العبد في وجوده وبقائه مدة العمر بل ابد الدهر بخلاف ما اعطاه الملك

الفقير من اللقمة فانه ليس جزءاً من الف الف جزء مما يحتاج اليه الفقير في يوم واحد بل في ساعة واحدة كما لا يخفى على من له

اطلاع بما يحتاج اليه الانسان في وجوده وحيوته في ساعة واحدة فضلاً عن مدة العمر والتصرف في ملك الغير اذا

كان في طلب مرضاته باعتقاد المتصرف لا يحتمل ان يكون سبباً لاستحقاق العقاب بالضرورة واما عن الدليل النقلي فهو ان نفي وقوع التعذيب

لا ينافي ثبوت استحقاقه المعتبر في الوجوب العقلي ومن قال بامتناع العفو مما قال عن التعذيب المستحق بعد البعثة بل

نقول هذه الاية تدل على ثبوت الاحكام العقلية فانه لولا ثبوت الاحكام الا بالشرع لما كان استحقاق التعذيب الا

بالشرع واذا لم يكن استحقاق التعذيب ثابتاً قبل الشرع لم يكن لنفي التعذيب قبل الشرع معنى اذ لا يعقل التعذيب من

غير استحقاق فهذا مبني ان معرفة الله تعالى واجبة عقلاً للشكر على نعمه وليدفع ضرر خوف الجهل به وهذا وجوب مطلق

كوجوب الصلوة لا وجوب مقيد كوجوب الزكوة فقط وهي اي المعرفة لا يحصل الا بالنظر لكونها كسبية غير ضرورية ومحتاجة الى

وما لا يحصل الواجب المطلق الا به ويقال له مقدمة الواجب المطلق فهو واجب ايضاً كوجوبه ان عقلاً فعقلاً وان شرعاً

فشرعاً فان قيل لا نسلم ان وجوب المعرفة وجوب مطلق فان معنا الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك

او بحال عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب بحال حصول المعرفة لامتناع تحصيل الحاصل وايضاً لا نسلم ان النظري لا يحصل الا

بالنظر بل قد يحصل بالالهام على ما يراه البراهمة او بالتعليم على ما يراه الملاحدة او بتصفية الباطن على ما يراه المتصوفة

قلنا الجواب عن الاول انه ليس معنى الوجوب على كل تقدير عموم التقادير والاحوال والا لما كان شيء من الواجبات

واجباً مطلقاً اذ لا يجب على تقدير وجود المقدمة وعدمها ووجوب المعرفة ليس مقيداً بالنظر بمعنى انه لو نظر وجبت

المعرفة والا فلا فيكون مطلقاً بالمعنى المراد وعن الثاني ان كل ذلك يحتاج الى معونة النظر فان الالهام على تقدير

ثبوته لا يامن صاحبه انه من الله فيكون حقاً او من غيره فيكون باطلاً الا بعد النظر وان لم يتفكر على تقريره وتحريره و

كذا الحال في التصفية الا ترى ان رياضة المبطلين من اليهود والنصارى تؤديهم الى عقائد باطلة فلا بد من الاستعانة

بالنظر بل التحقيق ان التصفية ان انفكت عن النظر لم يحصل منها علم اصلاً واما القائل بالتعليم فهو لا ينكر النظر بل يقول

هو وحده لا يفيد المعرفة بل يحتاج في افادتها الى قول معلم ويشبه النظر بالبصيرة بالنظر بالبصر وقول المعلم بالشمس

فكما انه لا يتم الابصار الا بهما كذلك لا يحصل المعرفة الا بمجموعهما وقد يجاب عن الثاني ايضاً بان المراد انه لا مقدور لنا

من طرق المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس مقدوراً لنا واما التصفية فيفتقر الى مجاهدات شاقة

ومخاطرات كثيرة قلما يفي بها المزاج فهي في حكم ما لا يكون مقدوراً او بان تخص وجوب النظر في المعرفة بمن لا طريق له

اليها الا النظر بان لا يكون متمكناً الا منه كجمهور الناس ومن عرف الله بغيره من الطرق النادرة التي توصل الى معرفته

لم يجب النظر عليه هذا فان قيل لا نسلم ان مقدمة الواجب المطلق يلزم ان تكون واجبة لجواز ايجاب الشيء مع الذهول

عن مقدمته

الاحتياج الى المعتاد الوجوب على تقدير (ح)

عن مقدمته بل مع التصريح بعدم وجوبها ولا استحالة فيه فان المستحيل وجود الشيء بدون وجود المقدمة لا وجوبه
بدون وجوبها فان عدم وجوبها لا يستلزم عدمها كما ان وجوبها لا يستلزم وجودها لا يقال يلزم من وجوبه بدون
وجوبها امكان وجوده بدون وجودها الذي هو المح لذاته فيلزم امكان الممتنع لذاته وهو مح وذلك لانه لو كان
واجبا بدون وجوبها لجاز تركها مع بقاء التكليف عقلا او شرعا بالاصل لكونه واجبا مط اى على تقدير وجود المقدمة
وعدمها فاذا كان التكليف بالاصل باقيا مع عدم المقدمة يجب ان يكون وجود الاصل ممكنا مع عدم المقدمة والا يلزم
التكليف بالمح لانا نقول عدم جواز ترك الشيء عقلا او شرعا قد يكون لكونه لازما للواجب فيكون واجبا بمعنى انه لا بد منه
لا بمعنى تعلق خطاب الشرع او حكم العقل به عليحدة على ما هو المتنازع فيه قلنا اذا كانت المقدمة سببا للواجب يمتنع تخلفه
عنه ولم يكن في وسع العبد تحصيله الا بمباشرة سببه كان ايجابه ايجابا للمقدمة في الحقيقة لكون القدرة متعلقة بها الا ان القدرة
على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا باعتبار ذاته فالخطاب والحكم وان تعلق في الظ بالمسبب لكن يجب صرفه بالتأويل الى السبب
اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف بالمسبب كان ذلك تكليفا بايجاد سببه كمن يؤمر بالقتل فانه امر بايجاد ما
الذي هو السبب الموجب للازهاق وهو ضرب السيف قطعا بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه
كالطهارة للصلوة والمشي للحج فان الواجب هنا مما يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا للمقدمة والنظر
بالنظر الى المعرفة من قبيل القسم الاول فكان ايجاب المعرفة في الحقيقة ايجابا للنظر وهو المط وتلخيص هذا الوجه ان معرفة الله
واجبة عقلا وهي لا تحصل الا بالنظر وما لا يحصل الواجب الا به فهو واجب فالنظر في معرفة الله تعالى واجب عقلا وهو المط
والى هذا الوجه اشار المص بقوله وما يتوقف عليه العقليات الوجه الثاني تقريره ان النظر في معرفة الله واجب اتفاقا اما بالعقل
او بالشرع اذ لا ثالث يصلح مناطا للاحكام لكن الثاني اعني ثبوت الوجوب بالشرع يستلزم انتفاؤه لانه لو كان وجوبه
بالشرع لتوقف على العلم بثبوت الشرع والعلم بثبوت الشرع لكونه نظريا يتوقف على وجوب النظر اذ لولا وجوب النظر لكان
للمكلف ان يمتنع عن النظر فلا يثبت عنده الشرع وهذا النظر هو من جملة النظر في المعرفة لا محالة فيلزم توقف وجوب النظر
على وجوب النظر وهو دور واثبات الشيء بثبوت نفسه مما يتوقف ثبوته على ثبوت نفسه فهو غير ثابت بالضرورة فلو كان
ثبوت وجوب النظر بالشرع لكان غير ثابت بل كان منتفيا فتعين الثاني اعني ثبوت وجوبه بالعقل وهو المط والى هذا الوجه
اشار بقوله وانتفاء ضد المط على تقدير ثبوته اى لانتفاء الوجوب الشرعي على تقدير ثبوت الوجوب الشرعي وعبر عنه
بضد المط لكونه ضدا للوجوب العقلي الذي هو المط وقوله كان التكليف به اى بالنظر عقليا متعلق بهما واعلم ان هذا الدليل
من المعتزلة مذكور في كتب القوم بوجه اخر تقريره انه لو لم يجب النظر الا بالشرع لزم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم
اذ يقول المكلف لا يلزمني النظر ما لم يجب النظر علي ولا يجب النظر علي ما لم يثبت الشرع عندي اذ لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت
الشرع عندي ما لم انظر ولي ان لا انظر الى ان يلزمني النظر لانتفاء القائل بكون وجوب النظر فطري القبول فيضع له النبي مقدمة
بحيث يفهمها ذهنه بلا تكلف ويفيده العلم بذلك ضرورة لانا نقول لو سلم صحة ذلك فللمكلف ان لا يصغي اليه ولا يتأمل فيما ذكره
اذ لا وجوب له والفرق بين هذا التقرير والتقرير الاول ان اللازم على هذا التقرير بالذات هو افحام الانبياء وان كان
يلزم من افحامهم انتفاء الثبوت الشرعي ايضا وعلى التقرير الاول هو انتفاء الثبوت الشرعي وان كان يلزم منه افحام الانبياء
ايضا فالثبوت الشرعي على تقرير المص من الامور التي يلزم من فرض وجودها عدمها وعلى تقرير المعتزلة من الامور التي يلزم
عدمها لا استلزامها امرا محالا ففرقوا بين اللازمين والفاضل القوشجي لم يفرق بين التقريرين بل قرر كلام المص بتقرير المعتزلة
ثم اعترض عليه بان انتفاؤه اى انتفاء الثبوت الشرعي مسلم لا استلزامه المح اعني افحام الانبياء واما انتفاؤه على تقدير

لا ثبوت الشرعي

ثبوته

ثبوته فلا للعجز لازم انتهى فان قيل على الوجه الثاني انه مشترك الالزام اذ لو وجب النظر بالعقل فالنظر اذ ليس ضروريا
بل محتاج الى الاستدلال في غاية الدقة بل كثير فيقول المكلف لا انظر ما لم يجب علي ولا يجب علي ما لم انظر والحل انه ليس للمكلف
الامتناع عن النظر بما لم يعلم وجوبه بل له الامتناع منه ما لم يجب عليه لكن وجوبه ثابت في نفس الامر نظر او لم ينظر علم او لم يعلم وبسبب
ذلك يمكن تكليفه قلنا فان الغافل الذي لا يجوز تكليفه اتفاقا من لم يفهم الخطاب او لم يسمعه هذا مدخول بالتكليف حقيقة فافهم
وحكما فاندفع الاشكال عن المعتزلة ايضا اول الجواب اما عن النقض فهو انه انما كان للمكلف على قاعدة الوجوب العقلي الا
عن النظر ما لم يجب عليه النظر لو لم يجب عليه شيء بلا نظر ابتداء لكن دفع ضرر الخوف واجب عليه بشهادة العقول من غير نظر بل
بحسب الفطرة فان الانسان مفطور على عدم تجويز ترك ذلك الدفع من نفسه فليس له الامتناع عن النظر المستتبع لترك دفع
الخوف واما عن الحل فهو ان الامور الشرعية ليست من قبيل الامور التي هي بحسب الطبع بل من قبيل الامور التي هي بحسب الوضع
ونفس الامر في الامور الوضعية انما هي تلقيها من واضعها وذلك انما يحصل بالعلم بواضعها من حيث هو واضع فما لم يحصل
العلم بواضعها لم يحصل العلم بها من حيث هي امور وضعية تتحقق ونفس امر الوجوب الشرعي انما يتحقق من حيث هو شرعي بالعلم
بالشارع من حيث هو شارع وليس له من حيث هو كذلك ثبوت في نفس الامر سوى تحققه من الشارع المعلوم كونه شارعا وح فلا يمكن
ان يثبت على المكلف وجوب شرعي في نفس الامر بدون علمه بالشرع فما لم يحصل له العلم بالشرع من حيث هو لم يجب عليه شيء من
الواجبات الشرعية في نفس الامر واذا لم يجب عليه شيء في نفس الامر فله الامتناع عنه وهذا بخلاف الواجب العقلي فان كونه بحيث
يمدح عنه العقل ويقتضيه نفس امر له فاذا كان شيء كذلك فهو واجب عقلا في نفس الامر على المكلف وليس له الامتناع منه سواء
كان ضروريا او نظريا اذ لو امتنع عنه لكان في نفس الامر مذموما عند عقله معلوما في نفسه او لا اما اذا لم يكن للعقل حكم بذلك ولم
يذم ولو تم بل انحصر جميع ذلك فيما يكون بحسب الشرع فقط ولم يثبت بعد شرع عند المكلف فليس له مانع عن الامتناع لا في نفس
الامر ولا في ما عنده هذا واحتج الاشاعرة ايضا بوجهين عقلي ونقلي اما العقلي فقريب من اول وجهي المعتزلة وهو ان
المعرفة واجبة اجماعا من المسلمين ويؤيد ذلك قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو وهي لا تتم الا بالنظر وما لم يتم الواجب الا به فهو
واجب كوجوبه فالنظر في معرفة الله تعالى واجب اجماعا وهو المط ووجوه الاعتراض عليه بعضها مشتركة بين دليلهم ودليل
المعتزلة وقد مر مع الجواب عنها وبعضها مختصة بدليلهم فمنها ان وجوب المعرفة بالشرع غير ممكن لانه انما يكون بايجاب الله
تعالى وهو اما للعارف فهو تكليف بتحصيل الحاصل واما لغيره وهو تكليف للغافل واجيب بانه ليس هذا من قبيل تكليف
الغافل كما مر ومنها منع قيام الدليل على وجوب المعرفة اما النص مثل قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فلانه ليس قطعي الدلالة
اذ الامر قد يكون لا للوجوب والعلم يطلق لغة على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد واما الاجماع فلانه ليس قطعي السند
اذ لم ينقل بطريق التواتر بل غايته الاحاد فللخصم ان يمنعه بل يدعي الاجماع على الاكتفاء بمطلق التصديق فان الصحابة والتابعين
كانوا يكتفون من العوام بالتقليد والانقياد ولا يكلفونهم بالتحقيق والاستدلال واجيب بان الظن كاف في الوجوب الشرعي
على ان الاجماع عليه متواتر اذ بلغ ناقلوه في الكثرة حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب فيفيد القطع وما ذكر من الاجماع على
الاكتفاء بالتقليد فليس كذلك بل هو اكتفاء بالمعرفة الحاصلة من الادلة الاجمالية كما اشير اليه بقوله تعالى ولئن سألتهم من
خلق السموات والارض ليقولن الله وكما نقل عن اعرابي قال البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض
ذات فجاج اما تدلان على الصانع العليم الخبير فهم كانوا قاصرين عن تفصيل الادلة وتلخيص العبارة في ترتيب المقدمات و
تحقيق شرائط الانتاج وتحرير المطالب بادلتها وتقرير الشبه والجواب عنها على انه لو ثبت جواز الاكتفاء بالتقليد في حق البعض
فهو لا ينافي وجوب المعرفة بالنظر والاستدلال بل الحق ان المعرفة بدليل اجمالي يرفع الناظر عن حضيض التقليد فرض عين

لا تخرج عنه

لا مخرج عنه لاحد من المكلفين وبدليل تفصيلي يتمكن معه من ازاحة الشبه والزام المنكرين وارشاد المسترشدين فرض
كفاية لا بد من ان يقوم به البعض ومنها المعارضة لدليل وجوب النظر وذلك ان النظر في معرفة الله وصفاته وافعاله والعقائد
الدينية على ما يفصله المتكلمون بدعة في الدين لم ينقل عن النبي والصحابة والخلفاء الراشدين ولو كانوا قد اشتغلوا بها
لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها واجيب بمنع عدم النقل بل
تواتر انهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد وما يتعلق به والقرآن مملو منه وهل ما يذكر في كتب الكلام الا قطرة من بحر
ما نطق به الكتاب الكريم نعم انهم لم يدونوها ولم يشتغلوا بتقرير المذاهب وتحرير الاصطلاحات ولم يبالغوا في تفصيل
الاسولة وتلخيص الجوابات لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الاذهان ومشاهدة الوحي المقتضية لفيضان انوار
العرفان والتمكن من مراجعة من يفيدهم ويدفع عنهم ما عسى ان يعرض لهم من الشكوك والشبهات في كل حين مع قلة
عناد المعاندين وندرة تشكيك المشككين بخلاف زمان من بعدهم الى زماننا هذا حيث كثرت المذاهب والمقالات الآراء
وشاعت المنازعات والمجادلات فاجتمع بالتدريج لاهل الاعصار التالية جميع ما حدث في الازمان والقرون الخالية
فاحتيج الى تدوين مسائل الكلام وتقريرها ورد على كل حجة من النقض والابرام فان ادعي ان هذا التدوين بدعة فربت
بدعة حسنة وذلك بعينه كالاشتغال بتدوين الفقه واصوله وترتيب ابوابه وفصوله فانه حدث بعد ما لم يكن فكما لم يقدح ذلك
في الفقه ليس هذا ايضا قادحا في الكلام واما النقلي فالاستدلال بالظواهر كقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض
وقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها فامر بالنظر وهو للوجوب ولما نزل ان في خلق السموات والارض
واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب قال النبي ويل لمن لاكها بين لحييه ثم لم يتفكر فيها فقد اوعد بترك التفكر
في دلائل المعرفة فيكون واجبا اذ لا وعيد على ترك غير الواجب لا شك في كون هذا المسلك ظنيا غير مفيد للقطع والحق
ان الوجوب عقلي وما ورد من الظواهر حث وترغيب عليه وملزوم العلم اي اليقين دليل وملزوم الظن وهو ما عدا اليقين ملزمة
من التصديقات فان اطلاقه عليه شايع امارة اشارة الى الموصل الى التصديق ويسمى حجة لكونه هو الاصل والعمدة ولكون
الكسب فيه ظاهرا ولان الشائع بحثه في المنطق بخلاف التصور فانه مطلوب للتصديق وليس الكسب فيه ظاهرا فاختلف فيه فان كان
ملزوما للعلم بالتصديق الآخر الذي يسمى نتيجة يسمى دليلا وان كان ملزوما للظن به يسمى امارة وبسائطه اي بسائط
ملزوم العلم او الظن اي المقدمات التي يتالف منها كل من الملزومين اما عقلية صرفة كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر
واما مركبة من العقل والنقل كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله ع انما الاعمال بالنيات والنقلي الصرف
ع لاستحالة الدور لان النقلي لا يفيد الا بعد العلم بصدق الرسول ع وهو على تقدير كون النقل صرفا لا يستفاد من العقل
بل من النقل فيلزم الدور ومن جوز كونها نقلية صرفة اراد كون المقدمات القريبة كذلك فلا منافاة لكن الموصل بالحقيقة هو
ما تركب من المقدمات القريبة والبعيدة دون القريبة وحدها قال شارح المقاصد طريق العلم ان استلزامه للمطلوب
ان كان لحكم العقل فعقلي والا فنقلي ثم الحكم المطلوب ان استوى فيه عند العقل جانبا الثبوت والانتفاء بحيث لا يجد في نفسه
سبيلا الى تعيين احدهما فطريقه انما هو النقل لا غير كالحكم بوجوب الحج وبكون زيد في الدار والا فان توقف عليه ثبوت النقل
كالعلم بصدق المخبر وما يبتني عليه ذلك كثبوت الصانع وبعثة النبي ودلالة المعجزة ونحو ذلك فطريقه انما هو العقل لا غير لئلا
يلزم الدور والا فيمكن اثباته بكل من النقل والعقل وقد يفيد اللفظي القطع لا خفاء في افادة الدليل النقلي الظن وفي
افادته القطع خلاف والاكثر على انه لا يفيد لتوقفه على العلم بعصمة رواة وضع مفردات تلك الالفاظ الواردة في كلام
المخبر الصادق للمعاني المفهومة وتصريفها واعرابها وبارادة المخبر تلك المعاني والعلم بها يتوقف على عدم الاشتراك

والمجاز

والمجاز والتخصيص والاضمار والنقل والنسخ والمعارض العقلي وهذه كلها ظنية والحق انه قد يفيد القطع اذ من الاوضاع
ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ السماء والارض وكاكثر قواعد النحو والصرف في وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب
والعلم بالارادة يحصل بمعونة القرائن بحيث لا يبقى شبهة كما في النصوص الواردة في ايجاب الصلوة والزكوة ونحوهما وفي التوحيد
والبعث اذا اكتفينا فيهما بمجرد السمع كقوله تعالى قل هو الله احد فاعلم انه لا اله الا الله قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو
بكل خلق عليم ولو صح ما قالوه لم يحصل الجزم بمراد متكلم من كلامه وهو ظاهر البطلان واما احتمال المعارض ففي
الشرعيات لا مجال له من قبل العقل ومن قبل الشرع معلوم الانتفاء بالضرورة من الدين في مثل ما ذكرنا من الصلوة
والزكوة وفي العقليات كنصوص التوحيد والبعث العلم بانتفائه حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر على
ما هو المفروض لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الاخر فان قيل افادتها اليقين يتوقف على العلم بنفي
المعارض فاثباته بها يكون دورا قلنا انما يثبته بها المصدق بحصول هذا العلم بناء على حصول ملزومه على ان الحق ان افادة
اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض في الواقع وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل
ولا يخطر المعارض بالبال كذا في شرح المقاصد ويجب التاويل اي تاويل السمعي عند المعارض العقلي بما يوافق العقلي
لامتناع الجمع بينهما والا يلزم اعتقاد اجتماع النقيضين وتركهما معا والا يلزم ارتفاع النقيضين لكون مقتضى كل منهما
نقيضا لمقتضى الاخر وترجيح السمعي لانه يفضي الى القدح فيه بالقدح في العقلي الذي هو اصله لافتقار اثبات كل عقلي الى السمعي
فجاز ان يكون اصله غيرها يعارضه فاذا رجح على معارضه لم يكن ذلك ترجيحا له على اصله فلا يلزم القدح فيه لانا نقول
اعتبار الدلائل العقلية ليس باعتبار خصوصياتها بل باعتبار كونها مقطوعا بها عند صريح العقل فاذا لم يعتبر قطعيته في
موضع لم يعتبر في سائر المواضع فتعين ترجيح العقلي وتاويل السمعي اليه سواء كان ملزوم العلم او الظن وهو الدليل مطلقا
وعرف بانه قول مؤلف من قضايا يلزم منه لذاته قول اخر وبالجملة يستدل فيه بحال الكلي على حال الجزئي وقسيمها
اي الاستقراء وهو الذي يستدل فيه بحال الجزئي على حال الكلي بان يثبت حكم للكلي لثبوته في جزئياته اما كلها فيفيد
اليقين كقولك العدد اما زوج واما فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد كذلك اي يعده الواحد ومثل ذلك يسمى قياسا
مقسما واستقراء تاما او بعضها ولا يفيد الا الظن لجواز ان يكون ما لم يستقرأ من الجزئيات على خلاف ما استقرئ منها كما يقال
كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل لان الانسان والفرس وغيرهما مما نشاهده كذلك مع ان التمساح بخلافه بحيث يحرك عند
المضغ فكه الاعلى ومثل ذلك يسمى استقراء ناقصا والتمثيل وهو الذي يستدل فيه بحال الجزئي على حال جزئي اخر ويسميه الفقهاء
قياسا وهو مشاركة امر لاخر في علة الحكم وهي الكلي الشامل لذينك قالوا في وجه الحصر في هذه الثلثة انه لا بد بين الدليل
والمدلول من مناسبة مخصوصة وتلك اما باشتمال الدليل على المدلول وهو القياس واما باشتمال المدلول على الدليل وهو
الاستقراء او باشتمال امر ثالث عليهما وهو التمثيل فان قيل ههنا قسم اخر وهو الاستدلال بالكلي على كلي قلنا ان هذين
الكليين ان دخلا تحت كلي ثالث مشترك بينهما بمقتضى الحكم فهما جزئيان له لان المراد بالجزئي ههنا هو المندرج تحت الغير
الا فلا تعلق بينهما فلا ينفك حكم احدهما الى الاخر فان قيل لا يلزم من عدم دخولهما تحت ثالث بمقتضى الحكم ان لا يكون بينهما
تعلق يتعدى بحكم احدهما الى الاخر فانك اذا قلت كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان فقد استدللت باحد الكليين المتنافيين
على الاخر لا بالكلي على الجزئي قلنا المقصود انا اثبتنا لكل واحد من افراد الانسان الحيوانية لاتصافه بمفهوم الناطق فان
ملاحظة مفهوم الناطق هو الذي افادنا الحكم بها عليه فالحاصل ان الاستدلال بمفهوم الناطق على كل واحد من جزئيات
الانسان ولا شك ان كل منها جزئي لمفهوم الناطق فرجع الى الاستدلال بالكلي على الجزئي وقد يجاب ايضا بان كل واحد

من المتنافيين

من المتساوين بين بعض جزئيها اضافيا للآخر اذ يقع كل منهما موضوعا للآخر كليا وهو معنى انه لا حد فيه ولا يخفى بعده وعدم

جريانه في مثل قولنا بعض الحيوان اسود وكل اسود كذا وههنا بحث آخر وهو ان القياس الاستثنائي المتصل وكذا المنفصل

لم يستدل فيه بالكلي على الجزئي اصلا فالصواب ان يقال المناسبة بين الدليل والمدلول اما بالاشتمال كما ذكر او بالاستلزام

الذي لا اشتمال معه فاما صريحا كما في الاستثنائيات المتصلة او غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات

الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام او الاشتمال كذا في شرح المواقف فالقياس اقتراني ان لم يكن النتيجة ولا نقيضها مذكورا

فيه بالفعل كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فكل انسان جسم استثنائي ان كان احدهما مذكورا فيه بالفعل كقولنا

ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة ينتج فالنهار موجود وهي بعينها مذكورة بالفعل او لكن النهار

ليس بموجود ينتج فالشمس ليست طالعة وهو نقيضها وهي طالعة مذكورة بالفعل والاول اي الاقتراني باعتبار الصورة القريبة   الشمس

وهي الهيئة الحاصلة للمقدمتين بسبب نسبة الوسط الى الطرفين اربعة يسمى كل منها شكلا وذلك لان الوسط اما محكوم

به في الصغرى ومحكوم عليه في الكبرى وهو الاول او محكوم به فيهما وهو الثاني او محكوم عليه فيهما وهو الثالث او عكس الاول

وهو الرابع وباعتبار الصورة البعيدة وهي الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب الحمل والاتصال والانفصال اثنان

احدهما الاقتراني الحملي وهو ما يكون مركبا من الحمليات الصرفة وثانيهما الاقتراني الشرطي وهو ما يكون مركبا من الشرطيات

الصرفة او من الحملي والشرطي وانما جعل المركب من الحملي والشرطي شرطيا لان نتيجته شرطية والاقتراني حمليا هو الظاهر

من العبارة او والقياس على ما هو الواقع لجريان هذا التقسيم في كلا قسمي القياس فعلى هذا كان الاولى تاخير هذا

التقسيم عن تقسيمهما باعتبار المادة القريبة وهي مجموع المقدمات لا باعتبار صورة خاصة وشكل معين خمسة احدها

البرهان وهو المؤلف من القضايا الواجب قبولها وهو يقيني مادة وصورة وغايته انتاج اليقين والثاني الجدل وهو

المؤلف من القضايا المسلمة بين الجمهور وهي المشهورات العامة او المسلمة بين طائفة مخصوصة كالفقهاء مثلا وهي المشهورات

الخاصة او المسلمة فيما بين المتخاطبين وهي المسماة بالمسلمات وهو مسلم مادة وصورة وغايته الالزام او دفع

الالزام والثالث الخطابة وهو المؤلف من المظنونات والمقبولات التي ليست مشهورة والمشهورات في بادي الراي

وهي ظنية مادة وصورة وغايتها اقناع المسترشد العاجز عن درك البرهان وارشادهم الى ما يصلحهم في معاشهم

ومعادهم والرابع الشعر وهو المؤلف من المقدمات المخيلة من حيث هي مخيلة صادقة كانت او كاذبة مصدقا بها اولا

وغايته قبض النفس وبسطها او حثها او زجرها الى غير ذلك من التاثرات والمعتبر في مقدماته كونها مخيلة سواء

كان قطعية الاستلزام او لا والخامس المغالطة وهو المؤلف من القضايا المشبهة بالحق ويسمى سفسطة وهمية   وهوية

اعني السوفسطائي في مقابلة الحكيم او بالمشهورات ويسمى شغبا وصاحبها المشاغب في مقابل المجادل ومن هي الصناعات

الخمس والثلثة الاول اعني البرهان والخطابة والجدل هي المعتبرة من اقسامها وهي المشار اليها بقوله تعالى ادع الى سبيل

ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن ووجه ضبط انحصار الصناعات في الخمس هو ان القياس اما ان

يوصل الى تصديق او تخييل والموصل الى التصديق اما ان يوقع ظنا وهو الخطابة او جزما فان كان يقينيا فهو البرهان

والا فان اعتبر فيه عموم الاعتراف والتسليم فهو الجدل والا فالمغالطة واما الموصل الى التخييل فهو الشعر وباعتبار

المادة البعيدة وهي مقدماته باعتبار مقدمة مقدمة لا باعتبار مجموعها وهذا الذي ذكرنا في تفسير المادة القريبة

والبعيدة موافقا للعلامة ره هو المراد مما قاله الشارح القديم من ان القريبة هي المقدمات من حيث هي موقعة للتصديق

بالمطلوب او التخييل والبعيدة هي المقدمات من جهة ما يصدق بها او من جهة التخييل فقط بل اربعة المؤلف من

المسلمات التي هي مادة البرهان والجدل والمؤلف من المظنونات وما معها التي هي مادة الخطابة والمؤلف من المشبهات
وغيرها التي هي مادة المغالطة والمؤلف من المخيلات التي هي مادة الشعر ولهذا لما جعل المسلمات الشاملة للمادة الاولى
والبرهان قسما واحدا منهما فليحصل في المادة القريبة ايضا قسما واحدا مفيدا للجزم والبقية لا يقال الجزم بالبقية ينقسم
الى يقيني وغيره لا نا نقول كذلك الجزم في المقدمات المسلمة ينقسم اليهما فالفرق تحكم كذا في الحواشي الشريفية واقول الفرق
بينهما هو اعتبار المجموع في المادة القريبة واعتبار مفرداته مقدمة مقدمة في المادة البعيدة على ما ذكرنا فان مجموع المقدمات
التي هي المادة القريبة للبرهان لا يمكن ان يكون بعينها مادة قريبة للجدل والا لكان البرهان جدلا واحدا فيجب اعتبار
كل من المجموعين على حدة واما مقدمة من مقدمات البرهان فيجوز ان يكون مقدمة من مقدمات الجدل ايضا وكذا مقدمة
من مقدمات الجدل يجوز ان يكون مقدمة من مقدمات البرهان فالجدل باعتبار كل مقدمة على حدة فليتدبر والثاني اي
الاستثنائي قسمان متصل ومنفصل هو اي المتصل قسمان حقيقي وغير حقيقي والمتصل انتاجه امران احدهما استثنيه فيه عين المقدم
ينتج عين التالي لان صدق الملزوم يستلزم صدق اللازم وثانيهما ما استثني فيه نقيض التالي ينتج نقيض المقدم لان
انتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم واما ما استثني فيه عين التالي او نقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا
يقتضي صدقه لا نقيضه ولا انتفائه وكذا صدق اللازم لا يقتضي صدق الملزوم ولا انتفائه وكذا غير الحقيقي من المنفصل
الذي هو القسم الثاني من الاستثنائي على ما ذكرنا ينتج منه امران لان الغير الحقيقي من المنفصل قسمان احدهما مانعة الجمع
ينتج فيه استثناء عين كل من الجزئين نقيض الاخر لامتناع الجمع بينهما واما استثناء نقيض احد الجزئين فلا يستلزم عين الاخر
ولا نقيضه لجواز ارتفاع الجزئين معا وثانيهما مانعة الخلو وينتج فيه استثناء نقيض كل من الجزئين عين الاخر لامتناع خلو
الواقع عنهما واما استثناء عين احد الجزئين فلا يقتضي نقيض الاخر ولا عينه لجواز الاجتماع بينهما ولم يتعرض للمنفصلة
الحقيقية على الاضافة الى الضمير في المتصل ويمكن ان يعتبر بناء التانيث على ان يكون منفصلة صفة لمحذوف اي منفصلة حقيقية
حقيقية وينتج من الحقيقية استثناء عين كل من الجزئين نقيض الاخر واستثناء نقيض كل منهما عين الاخر لامتناع الجمع والخلو بين
الجزئين على ما هو المراد من الانفصال الحقيقي والاخيران اي الاستقراء والتمثيل يفيدان الظن لا اليقين اما الاستقراء
والمراد منه ههنا هو الناقص لا التام فلما عرفت واما التمثيل وهو الحاق جزئي يسمى فرعا بجزئي اخر يسمى اصلا في حكم ذلك
الاخر لاشتراكهما في معنى يسمى علة وجامعا فلاحتمال ان لا يكون الجامع علة او يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية
الفرع مانعا وتمام هذه الاشياء مذكورة في غير هذا الفن اي في فن المنطق والتعقل والتجرد مثلا زما ان اي كلما عاقل مجرد وكل

بتفاصيل

مجرد عاقل والحكم الاول قد مر غير مرة ويبينه ههنا ايضا بقوله لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال يعني لو لم يكن العاقل
الذي هو المحل للصورة المعقولة اي المجردة عن الغواشي المادية على ما مر مجردا مع كونه جوهرا لكان منقسما على ما مر سابقا
حيث المادي يلزم منه انقسام الصورة الحالة فيه من حيث ذاته لا باعتبار عروض طبيعة اخرى له على ما هو المراد من الحلول
السرياني وقد مر جميع ذلك واذا انقسمت الصورة المعقولة الحالة في العاقل بانقسامه فاما الى اجزاء متشابهة مع كونها متباينة
في الوضع فيلزم عروض الوضع للمجرد الذي هو الصورة المعقولة والى هذا اشار بقوله فان تشابهت اي اجزاء الحال الحاصلة
من انقسام المحل عرض الوضع للمجرد واما الى اجزاء مختلفة فيلزم ان يكون الحال اعني الصورة المعقولة مركبة من اجزاء غير
متناهية بالفعل اما عدم التناهي فلكون انقسام المحل كذلك على ما هو شان الجسم اما كونها بالفعل فلكونها مختلفة
الطبايع فلا يجوز انفصالها والى هذا اشار بقوله والا اي وان لم يتشابه الاجزاء تركب اي الحال وهو الصورة المعقولة
مما لا يتناهى اي بالفعل كما عرفته وهو ولما الحكم الثاني فقد بينه بقوله ولاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة

لامكان

لامكان المصاحبة يعني ان كل مجرد يلزمه ان يصح كونه معقولا اذ المانع عن المعقولية انما هو الغواشي المادية وبتجريد العقل
الماهية عنها يحصل الماهية معقولة فاذا كانت هي في نفسها مجردة عنها فلا محالة يصح ان تصير معقولة اذا قارنت عاقلا ثم ان كل
ما يصح ان يعقل يصح ان يحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة والحكم لشيء على شيء يقتضي تصورهما
معا فكل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره فيصح ان يكون مقارنا المعقول الاخر فيصح اذا كان مجردا قائما بذاته ان يكون عاقلا
اي مقرونا بالصورة المعقولة في الخارج لان صحة المقارنة المطلقة لا يتوقف على المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة
متقدمة عليها لكونها استعدادا لها والمطلقة متقدمة على المقيدة التي هي المقارنة في العقل فصحة المقارنة المطلقة
متقدمة على المقارنة في العقل بواسطة فلا يمكن ان يتوقف عليها والا يلزم الدور فيتحقق صحة المقارنة المطلقة
في الخارج ايضا وذلك بان يحصل المعقول في المجرد القائم بذاته حصول الحال في المحل وذلك لان المقارنة على ثلثة
اقسام مقارنة المحل للحال ومقارنة الحال للمحل ومقارنة احد الحالين للاخر والمجرد لما كان قائما بذاته امتنع ان
يكون مقارنته لشيء من القسمين الاخيرين بل منحصرة في القسم الاول على ما هو شان العاقل مع المعقول فيكون المجرد
عاقلا له لا محالة وهو المط ثم ان كل ما يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح ان يكون عاقلا لنفسه لان كل عاقل لغيره وهذا
يستلزم ان يعقل نفسه كما لا يخفى فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته واذا صح ان يكون عاقلا لذاته وجب ان يكون
عاقلا لذاته لان تعقله لذاته لا يمكن ان يكون بحصول مثاله فيكون بحصول ذاته وذاته حاضرة دائما لا بغيبة فيكون
تعقله لذاته دائما فثبت المط وهو ان كل مجرد عاقل اي بالفعل هذا ما قالوه في بيان الحكم الثاني وفيه وجوه من
المناقشة اولها انه لم لا يجوز ان يكون خصوصية ذات المجرد مانعة عن تعقله كما في تعقل كنه ذاته تع وثانيها ان تقدم
المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية انما يصح لو كانت ذاتية لها وهو مم وثالثها انه يجوز ان لا يصح لذات
المجرد الا المقارنة العقلية لا لتوقف المطلقة عليها بل لان ذات المجرد بحيث لا يقبل الا هذه كما لا يقبلها الا في ضمن
القسم الاول ورابعها انه يجوز ان يكون لبعض المجردات ان يعقل المعقولات ويمتنع عليه تعقل انه يعقلها والقياس على
ما يجده الانسان من نفسه لا يفيد واقول يمكن دفع هذه الوجوه اما الاول فبان المانع عن التعقل ليس في ذاته تع
بل هيبة كما صرح به واما الثاني فبان خواص الذاتي بالنسبة الى ما هو ذاتي له متحققة بين المقارنة المطلقة والعقلية
فيجب تحقق الذاتية بينهما واما الثالث فبان المقارنة العقلية لكونها مقارنة احد الحالين للاخر اخس من المقارنة
الخارجية التي نحن بصدد اثباتها اعني مقارنة ذات المجرد للمعقولات لكونها مقارنة المحل مع الحال فلا يعقل لان تابى
ذات المجرد عن الاشرف ويقبل الاخس بخلاف القسم الاول من المقارنة فانها اشرف لا محة من الاولين كما لا يخفى فلا يعقل
اباء ذات المجرد عنها وقبولها اياها واما الرابع فبان هذا الحكم اعني ان كل ما يعقل غيره يمكنه ان يعقل انه يعقل غيره
من البديهيات كما صرح به بعضهم فتنقدح مكابرة هذا ثم اقول يمكن ان يبين صحة المقارنة لذات المجرد بعد اثبات صحة المعقولية
مقارنته الاخيرة اعني مقارنة الحال للمحل وهي مستلزمة للمقارنة المطلقة فاذا صحت المقارنة المطلقة في ضمن مقارنة
الحال للمحل صحت في ضمن مقارنة المحل للحال بالطريق الاولى لكونها اشرف كما ذكرنا وهذا اقرب مما ذكروه وابعد عن
المناقشة واوفق بكلام المص كما لا يخفى **المسئلة الثانية** في القدرة على ما قال وفيها اي من الكيفيات النفسانية
القدرة وهي اخص من القوة ونوع منها قالوا الجسم من حيث هو جسم غير مؤثر والا لتشاركت الاجسام في الاثار بل انما يؤثر
باعتبار امر يقارنه ويسمى ذلك الامر الصفة المؤثرة والقوة وفسروها بانها مبدأ التغير في اخر من حيث هو اخر وهي
اما ان تؤثر مع الشعور او بدونه وعلى كلا التقديرين اما ان يتشابه الاثار او يختلف فهذه اربعة اقسام احدها

يمكن ان يعقل انه عاقل لغيره

[illegible]

الصفة

الصفة المقترنة بالشعور المتفقة في التأثير وهي القوة الفلكية الثاني المقترنة بالشعور المختلفة في التأثير وهي القوة
الحيوانية المسماة بالقدرة الثالث الصفة الغير المقترنة بالشعور المختلفة في التأثير وهي القوة النباتية الرابع الغير المقترنة
بالشعور المتشابه في التأثير وهي القوة الطبيعية فالقدرة صفة تؤثر على وفق الارادة فخرج ما يؤثر كالعلم اذ لا تأثير
له وان توقف عليه تأثير القدرة وما يؤثر لا على وفق الارادة كالقوى الطبيعية وقيل هي ما هو مبدأ قريب للافعال
المختلفة فالقوة الفلكية قدرة على التفسير الاول دون الثاني والقوة النباتية بالعكس والقوة الحيوانية قدرة على التفسيرين
والقوة العنصرية ليست بقدرة على التفسيرين كذا في المواقف وفي شرح المقاصد ايضا مثله لكن حيث اعتبر بعضهم في
كون القوة قدرة مقارنتها للقصد والشعور فسر القدرة بصفة تؤثر وفق الارادة وبعضهم اختلاف الآثار فسرها
بصفة يكون مبدأ الافعال المختلفة ثم ذكر تفريع القوى الاربع على التعريفين ولا يخفى بعد التفسير الثاني ولا يبعد ان يكون
مراد المفسر الثاني اعتبار الاختلاف مع الارادة فان الارادة قد تكون متفقة كما في الحيوان وقد يكون غير متفقة كما
في الفلك فمآل التفسير الاول الى ان القدرة صفة تؤثر وفق الارادة مطلقا سواء كانت متفقة او لا ومآل التفسير الثاني الى
انها صفة تؤثر وفق الارادة المتفقة فقط فعلى الاول يتحقق القدرة في الفلك ايضا وعلى الثاني يختص بالحيوان هذا ثم
اورد انه في المواقف على التفسير القدرة الحادثة على رأي الاشاعرة فانها لا تؤثر وليست مبدأ للأثر واجاب في شرح المقاصد
بان المراد ليس التأثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة شأنها التأثير والايجاد والقدرة الحادثة كذلك الا انها لم تؤثر
لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى والنزاع في انها المبدأ للتأثير هل يسمى قدرة ام لا لفظي واعلم ان لفظ القوة وضعت اولا
للمعنى الذي به يتمكن الحيوان من مزاولة الافعال الشاقة من باب الحركات ولهذا المعنى المسمى بالقوة مبدأ واصل هو القدرة
اعني كون الحيوان بحيث ان شاء فعل وان شاء ترك ولازم هو ان لا ينفعل الشيء بسهولة ولا يضعف فان مزاول الحركات
اذا انفعل عنها صده ذلك عن اتمامها فلا جرم كان اللاانفعال دليلا على الشدة فنقلوا اسم القوة الى ذلك المبدأ اعني
القدرة والى ذلك اللازم اعني اللاانفعال ثم ان للقدرة وصفا كالجنس وهو الصفة المؤثرة ولازما وهو الامكان
لان القادر لما صح منه ان يفعل وان لا يفعل كان صدور الفعل منه بالامكان فكان امكان الفعل لازما للقدرة
فنقلوا اسم القوة من القدرة الى جنسها اعني الوصف المؤثر في غيره والى لازمها اعني الامكان وحده فقالوا للابيض انه
اسود بالقوة وسموا الحصول فعلا وان كان في الحقيقة انفعالا لان القوة بالمعنى الاول كانت متعلقة بالفعل فلما سمي
الامكان قوة سموا ما تعلق به الامكان اعني الحصول والوجود فعلا ثم ان المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط صالحا لان
يكون ضلعا لمربع مخصوص وبعضها غير صالح سموا ذلك المربع قوة للخط الذي يصلح ان يكون ضلعا له كأنه امر ممكن
فيه وخصوصا اذا تخيل ان تحدث هذا المربع انما هو بحركة ذلك الخط على مثل نفسه فالقوة بالمعنى الاول يقابلها الضعف
وبالثاني العجز وبالثالث سهولة الانفعال وبالرابع عدم التأثير وبالخامس الضرورة وبالسادس عدم كون الخط كذلك هذا
محصل ما في الشفاء واعلم ايضا ان القوة بحسب الاصطلاح يتناول القوى الفعلية والانفعالية اعني التي هي مبدأ ما لها نحو الفعل
او الانفعال فلذلك اخذوا في تعريفها التغير الشامل للفعل والانفعال وقد صرح بعضهم بان القوة المؤثرة يطلق على
التغير القوة الانفعالية وادعى انهم ارادوا بالتأثير هاهنا مطلقا سواء كان تأثيرا او تأثرا هذا ونفاذ القدرة الطبيعية وكذا
نفاذ المزاج المقارن للشعور بعد موافقتهما اياهما في كونهما صفة مؤثرة وقوة بمقارنة الشعور في الاول والمقارنة
في التابع في الثاني وهذا اشير على ترتيب اللف وانما كان تابع القدرة اي تأثيرها مغايرا لتابع المزاج اي اثره لان المزاج
كما مر كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع فيكون من جنس الكيفيات المحسوسة واثره من جنس اثرها وتأثيرها انما هو بما

يجانسها

يجانسها ولا بهذا التقرير اندفع ما في الحواشي الشريفة من انه يجوز ان يكون المتبوع واحدا باعتبار ان مختلفة توابع متنوعة بخلاف القدرة واثرها التابع
فتغاير التوابع لا يستلزم تعدد المتبوع انتهى فليتدبر والقدرة مصححة للفعل بالنسبة اي مصححة لنسبة الفعل الى الفاعل لها فانها من جنس الكيفيات النفسانية
اي بجعله بحيث يصح صدوره عنه ومعنى الصحة هو الجواز والامكان فاذا صح صدوره عنه صح عدم صدوره ايضا فبقيد وتاثيرها اليس فيما يجانسها
التصحيح خرج الايجاب فانه ليس بقدرة وبقيد النسبة صحة الفعل في نفسه فانها غير محتاجة الى العلة لما مر سابقا من ان امكان
الممكن كلازم لمهيته والالزم الانقلاب ولوازم المهية غير مجعولة وتعلقها بالطرفين اي بالفعل والترك على السواء
على ما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة لا بطرف واحد على ما ذهب اليه الاشاعرة وذلك لان معنى القدرة صحة الفعل والترك
معا لا صحة احدهما فقط وهذا لان المعتزلة يدعون الضرورة فيه كما نقل عنهم في المواقف وتتقدم القدرة على الفعل
فيكون قبله زمانا خلافا للاشاعرة وبعض المعتزلة فانها تكون عندهم مع الفعل لا قبله واحتج المعتزلة بوجوه ثلثة احدها
ان الكافر مكلف بالايمان حال الكفر اجماعا فلو لم يكن قادرا على الايمان حال الكفر لزم ان يكون تكليفه بالايمان تكليفا
بما لا يطاق اذ الايمان حال الكفر غير مقدور على ذلك التقدير بل يلزم ان لا يتصور عصيان من احد اذ لا تكليف مع
العصيان لاستحالة طلب الحاصل ولا قدرة قبله فيكون التكليف بترك العصيان تكليفا بما لا يطاق وهو باطل بالاتفاق
لان من قال بجوازه لم يقل بوقوعه فضلا عن عمومه الى هذا الوجه اشار بقوله لتكليف الكافر وثانيها كون القدرة
مما يحتاج اليه الفعل ينافي كونها معه لان الفعل حال وجوده مستغن عن القدرة لا محالة والى هذا الوجه اشار بقوله
وللتنافي وثالثها انها لو لم تكن القدرة متقدمة على الفعل لزم اما حدوث قدرة الله تعالى او قدم العالم وكلاهما
مح والبه اشار بقوله ولزوم احد المحالين لولاه اي لو لا تقدم القدرة على الفعل واجيب عن الاول بانا لا نسلم ان
التكليف بالايمان او بترك العصيان قبل وقتهما تكليف بغير المقدور وانما كان كذلك لو لم يكونا مقدورين اصلا وليس
كذلك بل هما مقدوران في الجملة اي في ثاني الحال وذلك ليس من تكليف ما لا يطاق وعن الثاني بان الحاجة انما هي
الى نفس القدرة لا الى سبقها بالزمان وهي حاصلة حين كون القدرة مع الفعل فلا منافاة وعن الثالث بان
الكلام في القدرة الحادثة المسماة بالاستطاعة والقدرة القديمة خارجة عن محل النزاع هذا والحق ان الدعوى
ضرورية وهذه الوجوه تنبيهات عليها كيف والقطع حاصل بقدرة القاعد في وقت قعوده على القيام والقائم في
حال قيامه على القعود بالوجدان واحتج الاشاعرة ايضا بوجوه ثلثة احدها ان القدرة عرض والعرض لا يبقى زمانين
فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة ولا يرد
النقض بالقدرة القديمة لانها ليست من قبيل الاعراض واجيب بعد تسليم امتناع بقاء الاعراض بان اللازم هو وجود
المعلول بدون ان يكون له علة تامة واللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة بل مع سبقها واستحالة ذلك نفس محل
النزاع الثاني ان الفعل حال عدمه ممتنع لاستحالة اجتماع الوجود والعدم ولا شيء من الممتنع بمقدور وفاقا الثالث
لو كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه ممتنع لانه يلزم من فرض وقوعه كون القدرة معه لا قبله
والوجهان منقوضان بالقدرة القديمة وجوابهما بعد النقض بالقدرة القديمة انه ان اريد بامتناع الفعل حال العدم امتناعه مع وصف
كونه معدوما فمسلم لكنه لا ينافي المقدورية وامكان الحصول من القادر وان اريد امتناعه في زمان عدمه بل هو ممكن
بان يحصل بدل عدمه الوجود كما هو شان ساير الممكنات هذا ولنعم ما جمع الامام الرازي بين المذهبين في المسئلة
بان القدرة قد يطلق على القوة العضلية التي هي مبدأ الاثار المختلفة في الحيوان بحيث متى انضم اليها ارادة كل واحد
من الضدين حصل دون الاخر ولا شك ان نسبتها الى الضدين على السواء وقد يطلق على القوة المستجمعة لشرائط

الت تاثير

التأثير ولا شك في امتناع تعلقها بالضدين والا اجتمعا في الوجود بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى مقدور
آخر لاختلاف الشرائط بحسب مقدور ومقدور فظهر ان الاشعري اراد بالقدرة المعنى الثاني فحكم بانها لا تتعلق بالضدين
لا هي قبل الفعل والمعتزلة ارادوا بها المعنى الاول فذهبوا الى انها تتعلق بالضدين وانها قبل الفعل هذا وفي المواقف
بعدما نقل هذا الجمع قال وفيه بحث ولم يبين وجهه فقال الشارح هذا ملحق ببعض النسخ وتوجيهه ان القدرة الحادثة لنسبت
مؤثرة عند الاشعري فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير انتهى واقول قد مر ان المراد من
التأثير المعتبر في مفهوم القدرة هو التأثير بالقوة لا بالفعل فيندفع به هذا البحث ايضا كما اندفع به ايراد محلى تفسير القدرة
على ما مر ثم اقول والعجب ان قول الاشعري بعدم التأثير في القدرة الحادثة مما يؤيد هذا الجمع فانه لو كان مراده من القدرة
هو المعنى الاول لم يكن هذا القول مختصا به انه لم يقل احد بتأثير العلة الغير المستجمعة للشرائط واما المعتزلة فقط ان
مرادهم لا يمكن ان يكون المعنى الثاني بل المتعين عندهم وعلى اصولهم هو المعنى الاول فليتدبر ولا يتحد وقوع المقدور
مع تعدد القادر اي امتنع ان يقع مقدور واحد بقادرين كما امتنع ان يقع معلول واحد بعلتين مستقلتين على ما مر سابقا
وفي الحواشي الشريفية انه انما يتم هيهنا اذا كانت كل واحدة من القدرتين مؤثرة واما من زعم ان القدرة قد تكون كاسبة
لا مؤثرة فقد جوز اجتماع قدرتين مؤثرة وكاسبة على مقدور واحد كما في افعال العباد الاختيارية ولكن لا يمكن وقوعه
بهما ولم يجوز اجتماع مؤثرتين ولا كاسبتين انتهى وانما قيد بالوقوع لامكان تعلق القادرين بمقدور واحد بان يكون
كل منهما قادرا عليه ولكن لا يمكن وقوعه بهما وبما ثبت ان الممتنع هو وقوع المقدور الواحد بقادرين لا تعلقهما به ثبت انه
لا استبعاد في تماثلهما اي تماثل افراد القدرة بان تكون قدرة الشخص على مقدور مماثلة لقدرته على مقدور آخر على ما توهمه
طائفة من المعتزلة بناء على انه لو جاز ذلك وحكم المتماثلين واحد لجاز تعلق كل واحدة منهما على مقدور آخر فيلزم جواز
تعلق قدرتين بل القادرين بمقدور واحد لكون حكم القدرتين بعينه حكم القادرين وتبين الحكم السابق منشأ عدمه
وذلك لما عرفت ان الثابت في الحكم السابق انما هو وقوعهما لا تعلقهما به والقدرة تقابل العجز تقابل الملكة والعدم على ما ذهب اليه
ابو هاشم خلافا للاشاعرة وجمهور المعتزلة فانهم ذهبوا الى كون العجز ضد القدرة وادعوا التفرقة الضرورية بين الزمن
والممنوع من الفعل والجواب انها مسلمة لكنها راجعة الى عدم القدرة في الزمن ووجودها في الممنوع وقال الامام لا دليل على
كون العجز صفة وجودية ولا على كونه عدميا بل كلاهما محتمل كذا في شرح المواقف والحق على ما هو المستفاد من نقد المحصل
ان العجز ان كان عبارة عن مثل ما يعرض للمرتعش ويمتاز به حركته عن حركة المختار كانت القدرة عبارة عن هيئة تعرض عند
سلامة الاعضاء يعبر عنها بالتمكن او بما هو علة له فالقدرة وجودية والعجز ايضا وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى ذلك
وان كانت القدرة عبارة عن الهيئة المذكورة والعجز عبارة عن عدم تلك الهيئة فالقدرة وجودية والعجز عدمي ولعل المعتزلة
ذهبوا الى ذلك واما ان كانت القدرة عبارة عن سلامة الاعضاء التي هي عدم الآفة فيكون عدمية والعجز آفة تعرض الاعضاء
فيكون وجودية فهذا لا يطابق شيئا من المذهبين كما لا يخفى ويضاد الخلق بالرفع ليكون فاعل يضاد والمفعول محذوف
اي ويضادها اي القدرة الخلق لتضاد احكامهما فان القدرة تقتضي تساوي نسبتها الى الطرفين كما مر بخلاف الخلق
فانه ملكة للنفس يصدر بها عنها الفعل بلا روية وفكر فلا يكون الا متعلقا باحدهما فقط والفعل بالنصب عطف على الضمير
المنصوب المحذوف اي ويضاد الخلق الفعل ايضا لتضاد احكامهما فان الفعل قد يكون تكليفا بخلاف الخلق وانما تعرضوا لمضادة
الخلق الفعل بناء على ان اكثر الاخلاق يحصل بمزاولة الافعال كذا في الحواشي الشريفية واعلم ان الواقع في نسخة شرح العلامة
انما هو بغاير بدل يضاد وذلك هو الصواب ولذلك قال الشارح القديم ان ما ذكره يدل على مغايرة الخلق للقدرة والفعل

لانضادهما ولعله اراد بالمتنافيين المفهوم والتصديق في قول المحشي الشريف وذلك لان كون الشيء صالحا لان يقع

بين الضدين متساوي النسبة اليهما وكونه خارجا عنهما [illegible] متنافيان لا يصدقان على ذات واحدة من جهة واحدة وفيه

ان يتغاير الضدية والخلاف [illegible] باعتبار واما متضادهما وامتناع اجتماعهما في محل فلا يكفي [illegible] اجتماعهما في محل واحد

بالقياس الى محل واحد وما يتوهم من ان [illegible] اثنين لا يلزم ان لهما تنافي اللازمين [illegible] امتناع الاجتماع

بين الملزومين بجواز ان تنافي اللازمين [illegible] من تغاير الملزومين لا امتناع اجتماعهما في محل واحد المقتضي

لامتناع الاجتماع [illegible] تنافي اللوازم الانضباطية [illegible] ان يكون العقل

بحيث يكون تكليفا [illegible] كون الخلو عن [illegible] المفهوم

والتصديق [illegible] للخاص [illegible] وبين قول الامام في [illegible] والحق [illegible]

انتهى كلام الشريف [illegible] قوله [illegible] والالم [illegible]

وهاهنا [illegible] الاشارات اللذة هي ادراك ونيل

لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر قال

في شرحه اما الادراك فقد مر شرح [illegible] والوجدان [illegible] الادراك [illegible]

[illegible] يكون بحصول صورة [illegible] لا يكون [illegible] اللذة [illegible]

لم يقتصر على النيل [illegible] الادراك [illegible] المفسر بالمشاهدة

[illegible] الاسم الدال بالحقيقة وارد [illegible] بالمخصص [illegible] عند المدرك لان اللذة ليست

ادراك اللذة [illegible] لحصول [illegible] هو عند المدرك كمال [illegible] لان الشيء

[illegible] يكون كمالا وخيرا بالقياس [illegible] لا يشعر [illegible] كما [illegible]

فالمعتبر كماليته عند المدرك لانفس الامر [illegible] ان يكون ذلك

الشيء له اي حصول شيء [illegible] بالقياس [illegible] ان ذلك الحصول يقتضيه لا يمتنع

برأه من القوة لذلك الشيء فهو بذلك الاعتبار كمال وباعتبار كونه مؤثرا خيرا انما ذكرهما لتعلق اللذة بهما واخر

الخير لانه يفيد تخصيصا ما لذلك المعنى وانما قال من حيث هو كذلك لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا من جهة دون جهة والالتذاذ

يختص بالجهة التي هو منها كمال وخير هذه ماهية اللذة ويقابلها ماهية الالم كما ذكره وهذا اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة

ادراك الملائم والالم ادراك المنافي ولذلك عدل الشيخ منه الى ما ذكره انتهى كلام شرحه للاشارات وتعريفهما الذي ذكره الشيخ

اشار بهما بقوله وهما نوعان من الادراك مختصا بكون كل منهما مع النيل على ما مر في بيان وجه زيادة الادراك والنيل

كليهما معا وعدم الاقتصار باحدهما فقط متلبسا كل منهما باضافة الى ما اضيف اليه اي حصول للملائم والمنافي تختلف

تلك الاضافة باعتبار اختلاف المضاف اليه اعني الملائم والمنافي بالقياس الى المدرك على ما مر في شرح قول الشيخ ما هو عند

المدرك كمال وخير يحصل من هذا الكلام ان اللذة ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك ملائم وان الالم ادراك ونيل

لوصول ما هو عند المدرك مناف ومن اختلاف كل من الملائم والمنافي بالقياس الى المدرك يمكن ان يفهم ان المراد ذات

كل منهما من حيث هو ملائم او مناف على ما هو المراد من الحيثية المذكورة في تعريف الشيخ فدل هذا الكلام على تعريفهما الذي

ذكره الشيخ بجميع اجزائه وهذا الاستنباط كسائر نظائره من مختصات هذا الشرح [illegible] الله [illegible] وليست اللذة خروجا

عن الحالة الطبيعية [illegible] هذه العبارة [illegible]

معنى

محمد بن

محمد بن زكريا الطبيب من ان اللذة هي العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها وبعبارة اخرى هي الخروج عن الحالة الغير
الطبيعية الى الحالة الطبيعية واما الخروج عن الحالة الطبيعية فانه لذته عنده بل الذي للمعتقد هو الالم او سببه فالصواب هو
احدى هاتين العبارتين فعنده لذة الاكل هي زوال الم الجوع ولذة الوقاع زوال الم دغدغة المني لا وعينه وهكذا قال
ان الامور المستمرة لا نشعر بها فاذا تجدد زوال الحالة غير طبيعية الى الحالة طبيعية تشعر بها فقد قارن ادراك الحالة
ذلك الزوال الذي هو اللذة فظنوا ان ادراك الحالة الطبيعية اي الملائمة هو اللذة فقد اخذ واما بالعرض مكان ما
بالذات وقال الامام في الملخص ان اللذة لا تتم لنا الا بالادراك والادراك الحسي سيما اللمس انما يحصل بالانفعال عن
الضد فاذا استمرت الكيفية لم يحصل الانفعال فلم يحصل الشعور اللذة اللمسية الا عند تبدل الحال الغير الطبيعي فظن الطبيب
الرازي ان اللذة نفسها هي ذلك الانفعال والخروج عن تلك الحالة الغير الطبيعية فقد اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات
وهو ظن فاسد فان الانسان قد يلتذ بالنظر الى الوجه الحسن وبالوقوف على مسئلة علمية وبوصول مال اليه من غير ان
يخطر بباله هذه الاشياء قبل وصولها اليه حتى يكون له حالة غير طبيعية وشوق الى تلك الاشياء فيزول بوجدانها ضرر
الشوق اليها فان قيل انه كان مدركا لكليات هذه الاشياء ومشتاقا اليها في جميع جزئياتها ومتالما بها بفقدانها
وان لم يكن له شعور بهذه المعينات فاذا حصلت له هذه الجزئيات زال عنه بعض ذلك الالم واذا حصل له جزئيات اخر
زال البعض الاخر وهكذا فلا تحقق لذة بلا زوال الم قلنا قد يدعى حصول اللذة بوجدان الامور المذكورة بلا سابقة شوق
اليها ولو اجمالا لا كما في ادراك الذائقة الحلاوة اول مرة قال شارح المقاصد وابطل راى محمد بن زكريا ابن سينا
وغيره بانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم او حالة غير طبيعية كما في مصادفة مال وعطاء الحال من غير طلب وشوق
لا على التفصيل ولا على الاجمال بان لم يخطر بالبال لا جزئيا ولا كليا وكذا في ادراك الذائقة الحلاوة اول مرة
وقد يحصل للنفس التبدل من غير لذة كما في حصول الصحة على التدريج وفي ورود المستلذات من الطعوم والروائح
والاصوات وغيرها على من له غاية الشوق في الحالة ذلك وقد عرض له شاغل عن الشعور بذلك وقد يستند الالم الى التفرق
اي تفرق الاتصال كما انه قد يستند الى سوء المزاج وهو على قسمين متفق ومختلف فالمتفق هو مزاج غير طبيعي يرد على العضو
ويزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه كانه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد على العضو ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل
يخرجه عن الاعتدال والمؤلم من هذين هو سوء المزاج المختلف وذلك لان شرط الاحساس هو مخالفة ما بين كيفيتي الحاس
والمحسوس اذ مع الاتفاق لا يحصل التاثر فلا يكون احساس فاذا تمكنت الكيفية المنافرة في العضو وازالت الكيفية الاصلية
للعضو فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس بالمنافرة واما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية
باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق المنافاة والاحساس بالمنافر الذي هو الالم الا ترى ان حرارة المدقوق اكثر من حرارة
صاحب الغب ولهذا يذوب اعضاء المدقوق مع ان حرارة الغب محسوسة دون حرارة الدق فان صاحب الغب يجد التهابا
ويضطرب اضطرابا بخلاف المدقوق وهذا اعني اسناد الالم تارة الى سوء المزاج المختلف هو مذهب الشيخ واما مذهب
جالينوس فهو ان السبب الذاتي للالم انما هو تفرق الاتصال وسبباله بوجوه منها انه عدمي والالم وجودي والعدمي لا
يكون سببا للوجودي ومنها ان الالم قد يتخلف عن تفرق الاتصال فان من عمر بدنه بسكين حاد في الغاية لم يحس بالالم الا
بعد زمان حتى اذا حصل له سوء المزاج تالم فلا يكون التفرق سببا ذاتيا له والالم يتخلف عنه ومنها ان الغذاء الجيو
يوجب تفرق اجزائه ابدا فيلزم ان يكون متالما دائما فان التغذي بمداخلة الغذاء لجميع الاجزاء ولا يتصور هذه المداخلة
الا بتفرق بعض ما بين الاجزاء وهو حاصل دائما فالتفرق ايضا حاصل دائما ومنها ان تفرق الاتصال في الجراحة

العظيمة

العظيمة اكثر منه في لسعة العقرب فوجب ان يكون ايلام الجراحة اقوى من ايلام اللسعة وليس كذلك واجيب عن الاول بمنع كون
التفرق وجوديا بل هو عبارة عن حركة الاجزاء بعضها عن بعض ولو سلم فلعله قد يكون سببا للوجع بان يتصف به امر في الحال
ويعقبه لا انه بنفسه سببا له وعن الثاني والثالث بان المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج الى سبب متوسط بينه وبين
المسبب فجاز ان يكون مشروطا بشرط يتخلف عنه المسبب لفقده مع ان التفرق الحاصل في الاجزاء بالاغتذاء وان كان منكرا
لكنه متصغر مستمر فلا يحس به لصغره واستمراره وعن الرابع بانه انما يلزم لو كان الم لسعة العقرب لتفرق الاتصال وليس
كذلك بل انما هو يحصل بواسطة سمية من سوء مزاج مختلف هو اقوى تاثيرا من الجراحة العظيمة وكل منهما اي من اللذة والالم
حسي وعقلي حسب انقسام الادراك اليهما بيان ذلك انك قد عرفت ان اللذة ادراك ونيل لحصول ما هو خير ومؤثر
عند المدرك والادراك على قسمين حسي وعقلي فكما ان لكل من الحواس ما هو خير ومؤثر عنده كالتكيف بكيفية
الحلاوة للذائقة وبكيفية الالوان الحسنة والاشكال المستحسنة للباصرة وبكيفية الاصوات الرخيمة والنغمات
المناسبة للسامعة وبكيفية الروائح الطيبة للشامة وبكيفية السطوح الناعمة والكيفيات الملائمة للامسة وكتصور
الغلبة والمعاني المرجوة للواهمة وكتذكرها للذاكرة فاذا نالت هذه القوى تلك الكمالات المؤثرة لها التذت بها
كذلك للقوة العاقلة ايضا كمال وخير مؤثر عندها هو ان يتمثل فيها بقدر الطاقة جلية الحق سبحانه وصفاته وافعاله
ونظام الوجود على ما هو عليه على الوجه اليقيني البرهاني المبرا عن شوائب الاوهام فاذا نالت هذا الكمال والخير المؤثر
عندها التذت به لا محالة لتحقق حد اللذة ههنا كما يتحقق هناك وهي ههنا اقوى مما هناك لكون ادراك العقل
اتم من ادراك الحس لكونه واصلا الى كنه الاشياء وحقايقها بخلاف ادراك الحس لكونه واقفا عند سطوح
الاجسام وظواهرها ولكون مدرك العقل اشرف وابهى لتجرده عن الشوائب المادية والعوارض الجسمانية التي
هي منبع الخسة ومعدن الدناءة بل لا نسبة لهذه اللذة الى تلك اللذات كما لا نسبة لمدرك العقل الى تلك المدركات
على ما بينا والى هذا اشار بقوله وهوى العقل اقوى ولذلك نرى الذين اوتوا حظا منها يستحقرون طيبات
الحيوة الدنيا ولا يصدنك عن هذه الحقائق طائفة منهم الى شيء من شهواتها فان ذلك منهم ليس من حيث انها
لذات حسية مرغوب فيها بل من حيث انها بالقياس اليهم وسائل لتلك اللذة العظمى على ما قاله المحقق الشريف فثبت تحقق
اللذة العقلية وكونها اقوى من اللذات الحسية وهذا رد لمن زعم من اهل الظاهر انه لا لذة الا في المحسوسات وهذه
اللذة العقلية ثابتة لسائر المجردات العقلية والذوات القدسية على طبقاتها وتفاوت مراتبها بل للمبدأ الاول
جل شانه وان لم يتعارف اطلاق لفظ اللذة على ما هناك ولذلك قال الشيخ في الاشارات اجل مبتهج بشيء هو الاول
بذاته لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذي هو بريء عن طبيعة الامكان والعدم وهما منبعا الشر
ولا شاغل له عنه وقال المص في شرحه وانما ترك لفظ اللذة واستعمل بدلها الابتهاج لان اطلاقها على الواجب
الاول وما يليه ليس بمتعارف عند الجمهور انتهى ثم انه كل شيء يتصور فيه اللذة والابتهاج يتصور فيه العشق ولذلك
قال الشيخ بعد كلامه المنقول ان العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق هو الحركة الى تتميم هذا
الابتهاج اذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما يتمثل في الخيال غير متمثلة من وجه كما يتفق ان لا يكون متمثلة في الحس
حتى يكون تمام التمثل الحسي للامر الحسي وكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما وفاته شيء واما العشق فمعنى اخر فالاول
عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره او لم يعشق ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن
اشياء كثيرة من غيره وقال المص في شرحه واعلم ان كل خير مؤثر وادراك المؤثر من حيث هو مؤثر حب له والحب اذا افرط

سمي

سمي عشقا وكلما كان الادراك اتم والمدرك اشد خيرية كان العشق اشد والادراك التام لا يكون الا مع الوصول
التام فالعشق التام لا يكون الا مع الوصول التام ويكون ذلك على ما قرروه لذة تامة وابتهاجا تاما فاذن العشق الحقيقي
هو الابتهاج بتصور حضور ذات ما هي المعشوقة ثم لما كان الشوق عندنا من لوازم العشق وربما يشتبه احدهما بالاخر اشار
الى الشوق ايضا وذكر انه الحركة الى تتميم هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك الا اذا كان المعشوق حاضرا من وجه غائبا من وجه
ثم اثبت العشق الحقيقي للاول تعالى لحصول معناه هناك فانه الخير المطلق والمدرك لذاته اتم الادراكات ولم يتحاش عن اطلاق
هذا اللفظ عليه وان كان غير مستعمل عند الجمهور لانه مستعمل في عرف الالهيين من الحكماء والمحققين من اهل الذوق
ونزه الله تعالى عن الشوق اذ لا يمكن ان يغيب عنه شيء وبين انه عاشق لذاته معشوق لذاته من غيره ومن غيره وان كثر فيه ومعشوق ايضا
لغيره انتهى واذا عرفت الامر في اللذة فقس عليه حال الالم فالالام العقلية اشد من الالام الحسية بل لا نسبة لها اليها
اعاذنا الله عنهما جميعا بفضله وكرمه **المسئلة الرابعة** في الارادة والكراهة على ما قال ومنها اي من الكيفيات
النفسانية الارادة والكراهة ويشبه ان يكون معناهما واضحا عند العقل غير مشتبه بغيرهما الا انه يعسر معرفتهما والتعبير
عنهما بما يفيد تصورهما ولذلك اختلف فيهما فذهب كثير من المعتزلة كابي الهذيل والنظام والجاحظ والبلخي الى ان
الارادة هي اعتقاد القادر النفع والمصلحة في الفعل له او لغيره ممن يؤثر خيره سواء كان يقينيا او غيره والكراهة اعتقاد
المضرة والمفسدة في الفعل كذلك واختاره المصنف واشار اليه بقوله وهما نوعان من العلم اي بمعنى الاعم قالوا ان نسبة
قدرة القادر الى طرفي المقدور اعني فعله وتركه على السواء فاذا اعتقد نفعا في احد طرفيه ترجح ذلك الطرف عنده وصار
هذا الاعتقاد مع القدرة مخصصا لوقوعه وذهب جماعة منهم الى انهما زائدتان على العلم بل الارادة ميل يعقب اعتقاد
النفع او ظنه بل مع كون النفع بحيث يمكن وصوله من غير مانع من تعب ومعارضة وما ذكر من الميل انما يحصل لمن لا يقدر
على تحصيل ذلك الشيء بدون هذه الحالة اما في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور كالشوق الى المحبوب لمن لم يكن واصلا
اليه واما الواصل اليه فلا شوق له وذهب الاشاعرة الى انها صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع قالوا فان
الارادة قد تكون بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شيء منهما لازما لها فضلا عن ان يكون نفسها وذلك كما
في الامثلة التي يرجح فيها المختار احد الامرين المتساويين من جميع الوجوه بمجرد ارادته من غير توقف في طلب المرجح بالفكر
كطريقي الهارب ورغيفي الجائع وقدحي العطشان والجواب انا لا نسلم تساويهما في نفس الامر لم يستبعد منع اختيار
احد الامرين وانما يستبعد عند فرض التساوي وهو لا يستلزم الوقوع وعلى تقدير تسليم الوقوع في نفس الامر
لا يستلزم التساوي في اعتقاد المختار بل الظاهر انه يترجح عنده احد الامرين فلذلك لا يتوقف ولو لم يترجح لتوقف
البتة بالضرورة العقلية لعدم المرجح والضرورة التي ادعيتموها ضرورة الوهم لا عبرة لها الا ان المدرك كونه وليس
من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور فلعل الدهشة وغيرها في تلك الحالة صارت سببا لعدم استثبات
الشعور في الحافظة فلاجل ذلك لا يعرف الهارب الان انه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة على انه قد قيل انه اذا فرض
تساوي الطريقين مثلا في نجاة الهارب فان طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي على يساره لان القوة في اليمين اكثر
والقوي يدفع الضعيف كما هو المشاهد في من بيده ورجله ضعف واما في القدحين والرغيفين فيختار ما هو اقرب الى
اليمين واذا عرفت الحال في الارادة فقس عليه الكراهة فانها اما علم بالضرر والمفسدة كما عرفت او ميل يعقبه عدم الوقوع
او صفة مخصصة لعدم الوقوع على اختلاف المذاهب في الارادة واحدهما اي كل من الارادة والكراهة لا يلازم
الاخر مع التقابل اي مع تقابل متعلقيهما يعني ان ارادة الشيء مستلزمة للكراهة عن مقابله من حيث هو مقابله

كراهة الشيء

كراهة الشيء مستلزمة لارادة مقابله لكن ذلك بشرط الشعور بالمقابل وهذا اختيار القاضي والغزالي والدليل على
ذلك انه عند ارادة الفعل لو لم يكن الترك من حيث هو ترك له مكروها لزم ان يكون مرادا ايضا وارادة المتقابلين [illegible]
فيلزم اجتماع المتقابلين هذا غاية التقرير وبتقييد الحيثية اندفع منع انه يجوز ارادة كل من المتقابلين من وجه فلا
يلزم اجتماع المتقابلين من وجه واحد وذلك لان الفعل المراد بوجه ليس مقابله الا الترك من هذا الوجه لا من وجه آخر فليتدبر
وذهب الاشعري وكثير من اصحابه الى ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها فاما مثلها او ضدها فلا يكون
يجامعها لامتناع اجتماع المثلين والضدين واما مخالفها اي مغاير غير مماثل ولا مضاد فيجامع ضدها اذ المخالف
للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده كالحركة المخالفة للسواد فانها مجامعة تجامع البياض ايضا ولكن ضد كراهة الضد
هو ارادة الضد فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده وهما متضادتان كما مر وكذا ضد ارادة الشيء
ارادة الضد فيلزم جواز اجتماع كراهة الضد مع ارادته وهو محال والجواب انا لا نسلم ان مخالف الشيء يجامع ضده لجواز
ان يكون الشيء ومخالفه متلازمين والملزوم يمتنع اجتماعه مع ضد لازمه وان يكون شيء واحد ضدا للمتخالفين كالنوم
وهو ضد للعلم والقدرة على ان شرط كراهة الضد الشعور به اتفاقا وضرورة وقد لا يشعر به فينفك ارادة الشيء عن
كراهة ضده فلا يكون نفسها ومنهم من قال المراد ان ارادة الشيء عين كراهة ضده حال الشعور بالضد وهذا مما لا يلتفت
اليه كما لا يخفى وذهب الباقون الى تغايرهما من غير استلزام بناء على جواز ارادة كل من الضدين من وجه واختاره صاحب
المواقف واعترض بانه يتوقف على كون المراد من الضدين في هذا المقام هما المصطلحين والظاهر انهم اطلقوا الضد
على المتقابلين مطلقا على ما يشعر به كلام المص وح يرد عليه المتقابلان بالايجاب والسلب عن الفعل والترك على ما مر آنفا
وايضا انما يتاتى ذلك على تفسير الارادة بالعلم او بما يعقبه من الميل على ما هو مذهب المعتزلة واما اذا فسرت بالصفة
المخصصة على ما هو راي الاشاعرة فلا لان ارادة الضدين ح تستلزم اجتماعهما كما لا يخفى ويتغاير باعتبارها اي
اعتبار الارادة والكراهة بالنسبة الى الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل القديم اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه فهي موجبة
للمراد باتفاق من الحكماء والمليين واذا تعلقت بفعل من افعال غيره فهي موجبة ايضا عند الاشاعرة دون غيرهم وارادة الفاعل
الحادث اعني العبد اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه كانت الارادة قصدا الى الفعل لا عزما عليه والمراد من القصد ما نجده من
انفسنا حال ايجادنا الفعل فهي موجبة ايضا عند اكثر المعتزلة بخلاف ما اذا كانت عزما لتقدم العزم على الفعل فانه
ربما يزول بزوال شرط او حدوث مانع وعند الاشاعرة وجماعة من المعتزلة كالجبائيين وطائفة من المتاخرين
غير موجبة سواء كانت قصدا او عزما واما ارادة غير الفاعل فغير موجبة اتفاقا سواء كان الغير قديما او حادثا فان
ارادة القديم وان كانت موجبة لافعال العباد عند الاشاعرة لكنه هو الفاعل لها حقيقة عندهم دون العباد وقد
وقد يتعلقان اي الارادة والكراهة بذاتيهما فان الارادة قد تتعلق بالارادة وبالكراهة بان يريد الانسان ان يريد
لشيء او كراهة له وكذا الكراهة ولا يلزم منه كون الشيء مرادا ومكروها لان ارادة الكراهة وكراهة الارادة
لا يوجب ارادة المكروه وكراهة المراد وهذا بخلاف الشهوة والنفرة فانه لا معنى لاشتهاء الانسان شهوته لشيء الا
بمعنى الارادة كما قيل لمريض يشتهي فقال اشتهي ان اشتهي وكذا النفرة لا يتعلق بالنفرة فهذا هو الفرق بين الارادة
والشهوة والكراهة والنفرة واما ما توهم صاحب المواقف من ان هذا انما يتاتى على تفسير الارادة بالعلم او بما
يعقبه واما اذا فسرت بالصفة المخصصة فمتعلقها لا يكون الا مقدورا فيمتنع تعلقها بالارادة او بالكراهة وبالعكس
لان ارادتنا ليست مقدورة لنا والا احتاج حصولها فينا الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا نهاية فمندفع

المقاصد بان هذا التفسير لا يقتضي كون متعلقها مقدورا للحيوان كونها صفة تتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شانها
تخصيص احد طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة الحيوة والموت في الاخر وهو ان الانسان قد يريد ما لا يشتهيه كشرب دوا بشع
وقد يشتهي ما لا يريده كتناول الطعام حال الاحتما **المسئلة الخامسة** في الحيوة والمراد بها المختصة بنوع من
الاحيا وانما ذكرها ههنا اعني بعد ذكر الكيفيات النفسانية التي ينبغي ذكرها من العلم والقدرة والارادة والكراهة
الى غير ذلك وقبل الكيفيات النفسانية التي يجيء ذكرها من الصحة والمرض والفرح والحزن وغير ذلك للاشارة الى الفرق
بين القبيلتين فان افتقار الكيفيات الاولى الى الحيوة ظاهر حيث لا يعدم تحققها في غير الاجسام من الجسمانيات بخلاف المذكورة
لتحققها في المجردات فان الحيوة وان كانت متحققة فيها لكنها بمعنى آخر كما سيجيء في الالهيات فلذلك قال فهذه الكيفيات
النفسانية المذكورة تفتقر اذا تحققت في الاجسام الى الحيوة بمعنى ان شيئا من الجسمانيات ليس يقابل العلم والقدرة
مثلا ما لم يكن حيا باتفاق من الحكماء والمتكلمين وهي صفة تقتضي الحس والحركة الارادية اي قوتيهما المتميز عنهما مشروطة
باعتدال المزاج النوعي اذا كانت متحققة عندنا اي في الحيوان احتراز عن الحيوة المتحققة في الافلاك فانها غير مشروطة
بالمزاج والاعتدال لكونها بسائط والمراد بالاعتدال النوعي هو ان لكل نوع من انواع المركبات مزاجا خاصا هو
اعدل الامزجة بالقياس اليه بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع فاذا حصل في المركب الصالح لنوع
من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة ويتبعها قوى الحس والحركة وتحدسوا بمغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة و
لقوة التغذية الحيوانية بوجودها في العضو المفلوج وفي العضو الذابل والا لتسارع اليهما العفن كما في الميت وبدون
الحس والحركة في المفلوج وبدون التغذية في الذابل فيهما تامل فلا بد للحيوة من البنية اي البدن المؤلف من العناصر ليمكن
تحقق المزاج الذي اعتداله شرط في الحيوة وايضا يفتقر الحيوة الى الروح الحيواني الذي هو جسم لطيف بخاري يتكون من
لطائف الاخلاط وينبعث من التجويف الايسر للقلب ويسري الى البدن في عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين والى هذا
اعني اشتراط الحيوة باعتدال المزاج والبنية والروح الحيواني ذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة بناء على ما شاهدوا من
زوال الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح في العضو المربوط
ربطا شديدا يمنع نفوذه فحكموا بقوة الحدس ومساعدة التجربة بان هذه الثلثة شرط للحيوة واما الاشاعرة والجمهور من المتكلمين
فمنعوا هذا الاشتراط وقطعوا بجواز ان يخلق الله الحيوة في البسائط بل في الجزء الذي لا يتجزى ولا شك في امكان ذلك
امكانا ذاتيا واما الوقوع فكلا الامرين بطريق جري العادة واما استدلالهم بان الحيوة لو اشترطت بالبنية فاما ان
تقوم حيوة واحدة بمجموع الجزئين فيلزم قيام عرض بموضوعين واما بكل جزء حيوة مشروطا بالقيام بالاخر فيلزم الدور او بنحو
مشروطة فيلزم الترجيح بلا مرجح لتماثل الاجزاء ولا يجوز قيامها بالبعض فقط لاسباب خارجية والا لكان الحي ذلك البعض
لا البنية المؤلفة فقد اجيب عنه بقيامها بالمجموع الذي هو البنية او بكل جزء ويكون الاشتراط بطريق المعية دون التقدم
او بالبعض مشروطا بالاخر دون عكس لجواز ان يكون جزء البنية بالحقيقة هي العناصر ولا يلزم عدم اشتراط البنية التي هي
المجموع اذ عدم الاشتراط بقيام الحيوة بالجزء الاول لا يستلزم عدم الاشتراط بوجود الجزء الاول الذي به تتحقق البنية
وتقابل الحيوة الموت تقابل العدم والملكة لكونه عبارة عن زوال الحيوة عمن اتصف بالحيوة وقيل انه كيفية وجودية
تضاد الحيوة بدليل قوله تعالى خلق الموت والحيوة واجيب بان المراد بالخلق التقدير وهو يتعلق بالوجودي والعدمي على
ان العدمي قد يكون له حظ من الوجود حيث يتصف به الموجود كالعمى على ما مر مرارا فيكون متعلقا للايجاد **المسئلة
السادسة** في بواقي الكيفيات النفسانية على ما قال ومن الكيفيات النفسانية الصحة واختلف بعد الاتفاق

على كونها

بل كونها من الكيفيات النفسانية في انها هل يكون حالا ايضا كما يكون ملكة او لا يكون الا ملكة فعلى الاول عرفها الشيخ
في القانون بانها ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة وليست كلمة او للترديد لما في التحديد بل للتنبيه
على انها يكون من القبيلين وهذا معنى ما قال الامام لا يلزم من الشك في اندراج الصحة تحت الحال والملكة شك في
شيء من مقومات الصحة بل في بعض عوارضها لان المخالفة بين الحال والملكة انما هي بعارض الرسوخ وعدمه وانما قدم
الملكة لكونها صحة بالاتفاق ولكونها غاية الحال والغاية متقدمة في العلية وهذا التعريف يشمل صحة الانسان
وغيره من الحيوانات وعلى الثاني عرفها في الشفاء بانها ملكة في الجسم الحيواني تصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها
غيرها على المجرى الطبيعي غير مأوفة وفي هذا التعريف شائبة تكرار لان الملكة من الكيفيات النفسانية اي المختصة
بذوات الانفس اللهم الا ان يراد بالملكة الحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفيات وكلاهما خلاف الاصطلاح
ويراد بالانفس ما يعم النباتية وعلى هذا ينبغي كلام الامام من ان تعريف القانون يشمل صحة النبات ايضا وهو ما
اذا كان افعاله من الجذب والهضم سليمة واما ما ذكر في موضع اخر من القانون الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان
في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فمبني على ان الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة
الانسان والمراد بصحة الافعال وسلامتها خلوصها عن الافة وكونها على المجرى الطبيعي على ما يناسب المعنى اللغوي
فلا يكون تعريف صحة البدن والعضو بها تعريفا للشيء بنفسه هذا لما قال الامام ان الصحة في الافعال امر محسوس وفي
البدن غير محسوس وتعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز واما الاعتراض على التعريف الاول من القانون بان قوله
تصدر عنها الافعال مشعر بان المبدأ هو تلك الملكة او الحال وقوله عن الموضوع مشعر بانه الموضوع اي البدن او العضو
فاجيب عنه بوجهين احدهما ان الصحة مبدأ فاعلي والموضوع قابلي والمعنى كيفية تصدر عنها الافعال الكائنة من الموضوع
الحاصلة فيه وثانيهما ان الموضوع فاعل والصحة واسطة بمنزلة العلة الغائية والمعنى يصدر لاجلها وبواسطتها
الافعال عن الموضوع وتحقيقه ان القوى الجسمانية لا يصدر عنها افعالها الا بشركة من موضوعاتها فالمسخن هو النار
والنارية علة لكون النار مسخنة فالمراد ان الصحة علة لصيرورة البدن مصدرا للفعل السليم كذا في شرح
المقاصد والمرض وقد عرفه الشيخ في القانون بانه هيئة مضادة للصحة اي ملكة او حالة تصدر عنها الافعال
من الموضوع لها غير سليمة وقد اشار الى ذلك في الثانية من طبيعيات الشفاء وهذا صريح في ان بينهما تقابل التضاد لكن
ما ذكر في ثالثها حيث قال ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة هو عدم لستعنى من حيث هو مزاج او المشعر بان بينهما
تقابل الملكة والعدم واشار الامام في المباحث المشرقية الى الجمع بين كلاميه بان عند الصحة هيئة هو مبدأ
لسلامة الافعال وعند المرض يزول تلك الهيئة هو مبدأ للافة في الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة
الاولى وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد وقال
شارح المقاصد كانه يريد ان لفظ المرض مشترك بين الامرين او حقيقة في احدهما ومجاز في الاخر والا فلا
بحاله وفي شرح المواقف بعد نقل كلام الامام ان الاظهر ان يقال انا اكتفى في المرض بعدم سلامة الافعال
بكيفية عدم الصحة المقتضية للسلامة وان اثبتنا هناك امرا وجوديا فلا بد من اثبات ان هيئة يقتضيها وكان الشيخ مترددا
في ذلك وقيل المراد ان بينهما تقابل العدم والملكة بحسب التحقيق وتقابل التضاد بحسب الشهرة حيث لم [illegible] الجمهور
في التضاد كونهما وجوديين بل اعتبار ذلك انما هو بحسب الاصطلاح وقد صرح الشيخ بذلك حيث قال ان احد الضدين
في التضاد المشهوري قد يكون عدما للاخر كالسكون للحركة والمرض للصحة على ما مر في بحث التقابل وجه

ان قوله هيئة مضادة ظاهر في كون المرض امرا وجوديا واما اعتراض الامام على جعل الصحة والمرض من الكيفيات
النفسانية بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شيء منها داخلا تحت
الكيفية النفسانية اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية الغريبة التي بها تخرج المزاج عن الاعتدال على ما صرح به مثلا الحمى
حرارة كذا وهي من الكيفيات المحسوسة واما كون تلك الكيفية غريبة منافرة وهو من باب المضاف واما اضافة المبدئية
وهو من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عدد او شكل او وضع او انسداد مجرى يخل بالافعال
وليس شيء منها من الكيفيات النفسانية واما تفرق الاتصال فلانه عدمي ليس بداخل تحت مقولة واذا لم يدخل شيء
تحت الكيفيات النفسانية لم يدخل الصحة تحتها لكونه مقابلا لها فقد اجيب عنه بان تقسيم المرض الى هذه الانواع الثلثة مجاز
والمقصود ان انواع المرض كيفيات نفسانية غير معتدلة تابعة للامور المذكورة ومخلة بالافعال هذا واذا عرفت ان المرض
خلاف الصحة ومقابلها وان الكيفية التي بها يصدر الافعال عن موضوعها ان كانت الافعال سليمة فهي الصحة وان كانت
غير سليمة فهي المرض عرفت ان لا واسطة بين الصحة والمرض اذ لا خروج عن النفي والاثبات وجعل البعض بينهما واسطة
ومن ثم فقال الناقه بعض اعضائه آفة او مريض مدة كالشتاء وصحيح مدة كالصيف لا صحيح ولا مريض وانت تعلم ان ذلك انما هو
لاهمال شروط التقابل من اتحاد المحل والزمان والجهة واذا روعي هذه الشروط فلا واسطة بينهما قال الشيخ من ظن ان
بين الصحة والمرض وسطا هو لا صحة ولا مرض فقد نسي الشرائط التي يجب ان تراعى فيما له وسط وما ليس له وسط وتلك
الشرائط ان يفرض الموضوع واحدا بعينه في زمان واحد ويكون الجهة والاعتبار واحدا وح ان جاز ان يخلو الموضوع
عنهما كان هناك واسطة والا فلا واذا فرض انسان واحد واعتبر منه عضو واحد في زمان واحد فلا بد ان يكون اما
معتدل المزاج سوي التركيب بحيث يكون فعله سليما واما ان لا يكون كذلك فلا واسطة الا ان يحد الصحة والمرض بحد اخر
ويشترط فيه شروط لا حاجة اليها والفرح وهو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى الخارج السبب قليلا قليلا طلبا
للوصول الى الملذ والسبب المعد لاصل الفرح هو كون حامله اعني الروح الذي في القلب على افضل احواله في الكم بان يكون
كثير الاجل ان زيادة الجوهر يوجب زيادة القوة ولا تنزع الكثرة فيه قسط وافر منه في المبدأ الذي هو القلب منبسط
واف للانبساط الذي يكون عند الفرح لان القليل يحبه الطبيعة وتضبطه هناك ولا يمكنه من الانبساط وفي
الكيف بان يكون معتدلا في اللطافة والغلظ وان يكون شديد الصفاء والنورانية والاسباب الفاعلة للفرح هيئات
نفسانية والاصل فيها تخيل الكمال اما العلم او القدرة ويندرج في هذه الاسباب الاحساس بالمحسوسات الملائمة والتمكن
من تحصيل المراد والاستيلاء على الغير واظهار ذلك الاستيلاء والخروج عن الامور المولمة وتذكر الامور الملذة والغم
وهو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى الداخل خوفا من موذ واقع والى الخارج طلبا للانتقام حتى يحصل معه غضب
وحزن فالغضب يلزمه الحركة الى الداخل والاسباب المعدة لاصل الغم هي مقابلات المعدة لاصل الفرح والفاعلة للغم
مقابلات الفاعلة للفرح والغضب هو ما يتبعها حركة الروح الى الخارج دفعة طلبا للانتقام والحزن وهو ما يتبعها
حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا حذرا من الموذي والهم هو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصور
منه خير متوقع او شر منتظر فهو مركب من رجاء وخوف فايهما غلب على الفكر تحركت النفس الى جهته فللخير المتوقع الى الخارج
وللشر المنتظر الى الداخل والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح ايضا الى الداخل والخارج لانه كالمركب من فزع وفرح حيث
ينقبض الروح اولا الى الداخل ثم يخطر بباله انه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا والحقد ويعتبر في تحققه امران الاول غضب
ثابت لا يتغير وصورة الموذي في الخيال باعثة النفس الى الانتقام والثاني ان الانتقام ليس في غاية السهولة والا كان

كالحاصل فلا ابتداء الشوق الى تحصيله ولذلك لا يوجد الحقد للمملوك مع رعيته ولا في غاية الصعوبة والامكان كالمتمنى

فلا ابتداء في البلبال عنه ولذلك لا يوجد للرعية مع الملوك واما الخوف وهو ما يتبعه حركة الروح الى الداخل دفعة هربا من

الموذي ويقرب منه الفزع فليس بموجود في نسختي الشرحين القديمين وموجود في نسخة شرح القوشجي بدل الغم وجميع هذه

الكيفيات النفسانية يلزمها حركة الروح اما الى الخارج واما الى الداخل وعلى التقديرين اما دفعة او قليلا قليلا على ما اشرنا

اليه في تفسير كلها وهي جميعها واضحة المعاني عند العقل غنية عن التعريف والغرض من التفسيرات المذكورة انما هو الاشارة

الى ما لكل منها من الخواص واللوازم فحقائقها كيفيات تابعة لانفعالات تحدث في النفس بما يرتسم في قواها من النافع والضار

وكثيرا ما يتسامح فيفسر بنفس الانفعالات كما يقال الفرح انبساط القلب والغم انقباضه والغضب غليان الدم الى غير ذلك

المطلب السادس في القسم الرابع من الاقسام الاربعة للكيفية وهي الكيفيات المختصة بالكميات اي التي تكون

عروضها بالذات للكميات المتصلة كالاستقامة للخط والانحناء له وللسطح والتقعير للسطح والشكل له وللجسم التعليمي وكذا

الخلقة وسيأتي تفسيرها وايضا التي تكون عروضها بالذات للكميات المنفصلة كالزوجية والفردية للعدد فالمستقيم هو

اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين كذا عرفه ارشميدس وهذه النسبة التي يشتمل عليها هذا التعريف هي ما يتحقق

بين مقدارين مختلفين بالماهية من النسبة الصمية التي لا ينتهي لتجانسها التي لا ينتصف من النسبة العددية التي يتحقق

بين مقدارين متشاركين على ما مر في مبحث الاتصال من الجواهر فلا يرد عليه اشكال الامام من انه يمتنع ان يوصف المستقيم

بانه ازيد او اقصر من المنحني لكونهما مختلفي الحقيقة فلا يمكن انطباق احدهما على الاخر ويعد ويرسم بانه الذي لو وضع

مثله مع ثبات طرفيه لم يتغير وضعه هذا وان كان بحسب الوهم لكنه توهم صحيح غير موجب لتغير الوضع ويرسم ايضا بانه الذي

اذا وقع في امتداد شعاع البصر يستر طرفه وسطه وبذلك يمتحن النبال استقامة القدح وبانه الذي يحاذي جميع النقط

المفروضة فيه والمحاذاة معلومة بالحس وكما انه اي الخط المستقيم موجود على ما مر من وجود الاطراف فكذا الدائرة

الحقيقية وهي سطح مستو يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه

في الحقيقة وذلك لان الدائرة الحسية وهي ما يتساوى جميع تلك الخطوط بحسب الحس موجودة فاذا كان الخط المستقيم موجودا

يمكن ان يوازن به جميع الخطوط الخارجة من مركزها الى محيطها فيتمم ما نقص وينقص ما زاد على ما مر في مباحث الجواهر

وايضا يمكن ان يفرض ثبات احد طرفي الخط المستقيم وحركة طرفه الاخر الى ان عاد الى موضعه الاول فيحصل على التقديرين

دائرة حقيقية وهو المط والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير اما اولا فلان المستقيم قد يكون وتر القسي غير متناهية

كثيرة وضد الواحد لا يكون الا واحدا كما سيأتي واما ثانيا فلان غاية الخلاف معتبرة في التضاد وكل مستدير يفرض ضد

المستقيم يمكن فرض ما هو اشد تحدبا من ذلك المستدير الى غير النهاية فلا يتحقق غاية الخلاف المحققة ولما ثالثا

فلان الضدين يعتبر امكان توارد هما على موضوع واحد وهو غير ممكن فيهما لان موضوع المستقيم سطح مستو من حيث

هو مستقيم الانتهاء وموضوع المستدير سطح مستدير او سطح مستو من حيث هو مستدير الانتهاء وهما اعني المستوي والمستدير

مختلفا الحقيقة فلا يتحد الموضوع من حيث هو موضوع فاندفع ما قيل من ان محيط الاسطوانة والمخروط غير مستو يوجد فيهما

خط مستقيم فغلط انه لا يوجد بينهما المستقيم الا بالقطع طولا وح يحدث هناك سطح مستو هو موضوع للمستقيم ومن هنا

ظهر انتفاء التضاد بين المستدير بين ايضا لكون مراتب الاستدارات انواعا مختلفة فلا يمكن اتحاد الموضوع فيهما وكذا التضاد

منتف عن عارضيهما اي الاستقامة والاستدارة لامتناع اتحاد الموضوع فيهما ايضا لاختلافهما بالحقيقة والشكل هو هيئة

احاطة الحد الواحد كما في بسيط الكرة او الحد وداما اثنين كما في المخروط ونصف بسيط الكرة او اكثر كما في المضلعات

عطف على قوله لان [illegible]

من ان الدائرة سطح مستو وهي موضوع لمحيطها الذي هو خط مستدير واما ما قيل

وقوله

وقوله بالجسم ليس من تتمة التعريف والا ينتقض بشكل الدائرة والمثلث والمربع وغير ذلك من المسطحات بل اورده

للتمثيل اي بالجسم مثلا او مع انضمام اللون الى الشكل يحصل الخلقة فهي كيفية حاصلة من اجتماع اللون والشكل ولا منافاة

بين كونها من الكيفيات المختصة بالكميات وبين كون اللون الذي هو جزؤها من الكيفيات المحسوسة لان اختصاص المجموع لا

يستلزم اختصاص كل واحد من اجزائه بل ولا شيء من اجزائه فلا حاجة الى ما قال الامام من ان اختصاص الخلقة بالكم انما هو

باعتبار اختصاص جزئه الذي هو الشكل به والى ما قيل من ان اللون ايضا مختص بالكم لكونه حالا [illegible] الاول هو السطح ومعنى

كون الجسم ملونا ان سطحه ملون ولا منافاة بين كون اللون من الكيفيات المحسوسة وبين كونه مختصا بالكم لان المراد من

الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات هو ما لا يختص منها بالكم فيكون الخلقة بكلا جزئيه مختصة بالكم

على انه قد يمنع اختصاص اللون بالسطح فانه قد يكون نافذا في اعماق الجسم فان قيل الكلام في الكيفية المفردة اذ لو اعتبر

تركيب الكيفيات بعضها مع بعض لكان هناك اقسام لا نهاية لها فلا وجه لاعتبار البعض دون البعض وايضا الخلقة لا

يتصور عروضها الا للجسم الطبيعي اذ لو لا ذلك لم يكن خلقة بخلاف غيرها من الكيفيات المختصة بالكم فانها غير مفتقرة الى المادة

الا في الوجود اجيب عن الاول بانهم لما وجدوا التركيب الكيفي من الشكل واللون خصوصية لاجلها يعد من المركبات

يتصف باعتبارها الجسم بالحسن والقبح دون غيرها اعتبروها وقسموا عليها دون غيرها وعن الثاني بان العارض للكمية

اما ان يعرض لها من حيث انها كمية شيء مخصوص وكلا القسمين عارض للكمية لا محالة **المبحث الثالث** في الجنس الثالث

او من حيث انها كمية

من الاجناس التسعة للعرض وهو المضاف على ما قال الثالث المضاف وهو ما يكون ماهيته معقولة بالقياس الى غيره

ومعنى كون الشيء معقولا بالقياس الى غيره هو ان يكون الشيء اذا قصد تصور معناه احتيج تصوره الى تصور شيء خارج عنه

لا كيف كان فان السقف اذا تصور معناه تصور معه معنى الحائط الذي يقله وليست ماهية السقف معقولة بالقياس الى الحائط

بل يجب ان يكون المعنى المعقول للشيء الذي يحتاج الى ان يعقل معه غيره انما هو لاجل وجود ذلك الغير بازائه فذلك المعنى

الذي للشيء من اجل حصول الحال التي لاجلها اضيف الى الاخر معه هو الاضافة فمثل الاخ فان حقيقة المفهوم من الاخوة لاحد الاخوين

هي كون ابن ابي الاخر ثابتة له لاجل وجود هذه الحال اعني كونه ابن ابي هذا الاول فنفس اخوة احد الاخوين هي نفس اعتبار

من حيث له اخ بهذه الصفة وان كان قد يكون في بعض الاضافات هو نفس اعتبار احد الامرين من حيث له اخر بصفة خلاف

صفته كذا في قاطيغورياس الشفاء ثم قال ليس كل نسبة اضافة فان لكل شيء نسبة في الذهن الى الامر الذي يلزمه في الذهن

لكن لا يكون ذلك اضافة [illegible] فان اخذت النسبة مكررة صار له اضافة ومعنى قولي مكررة ان يكون النظر لا في النسبة

فقط بل بزيادة اعتبار النظر الى ان للشيء نسبة من حيث له نسبة الى المنسوب اليه كما ان السقف له نسبة الى الحائط وهو كونه

مستقرا على الحائط فاذا نظرت اليه من حيث هو مستقر على الحائط صار مضافا لا الى الحائط من حيث هو حائط بل اليه من حيث

هو مستقر عليه فعلاقة السقف بالحائط من حيث الحائط حائط نسبة ومن حيث تأخذ الحائط منسوبا اليه بالاستقرار عليه

والسقف بعينه منسوبا فهي اضافة وهذا معنى ما يقولون ان النسبة يكون لطرف واحد والاضافة يكون للطرفين

وذلك انك اذا اخذت السقف مستقرا على الحائط وجعلت النسبة من جهة السقف المستقر والتفت الى الحائط فالنسبة فيه

الى شيء اي من حيث هو حائط واما اذا اخذت النسبة من حيث السقف مستقر على مستقر عليه والحائط مستقر عليه للمستقر

انعكست النسبة وصلح لان يكون اضافة فكل نسبة لا يؤخذ من الطرفين جميعا من حيث هي نسبة فهي نسبة غير اضافة وكل

نسبة يؤخذ الطرفان فيها من حيث النسبة فهي اضافة انتهى وفي هذا البحث مسائل الاولى في تقسيمه على ما قال وهو حقيقي

وهو ما يكون مضافا بالذات لا باعتبار عروض الاضافة له ويكون وجوده من حيث هو وجوده من حيث هو وجود

من حيث

من حيث هو مضاف كالابوة اذ ليس لها وجود سوى انها مضافة ومشهوري وهو ما يكون الاضافة عارضة له ويكون وجوده
من حيث هو غير وجوده من حيث هو مضاف كالاب اذ وجوده من حيث هو اب غير وجوده من حيث هو انسان والمعدود من المقولة
هو المضاف الحقيقي دون المشهوري والتعريف المذكور انما هو اعم منهما اعني لمطلق المضاف قال في قاطيغورياس الشفا
في فصل تحقيق المضاف الذي هو المقولة والفرق بين ما هو مضاف بالذات وما هو عارض له الاضافة بهذه العبارة اعلم
انا الى هذا الوقت انما اخبرنا عن مضافات طابقها الحد المذكور فبعضها كانت ماهياتها مقولة بالقياس الى غيرها وبعضها
كانت قد تصير كذلك بنحو من النسبة تلحقها فلننظر هل الرسم المذكور هو رسم المقولة ام رسم معنى يصلح ان يقال انه مضاف
وليس هو نفس المقولة او نوعا من المقولة فنقول انا نعلم ان المقولات متباينة وانه لا يصلح ان يحمل مقولتان معا على شيء
واحد حمل الجنس حتى يكون الشيء الواحد يدخل من جهة ماهيته في مقولتين وان كان قد يدخل الشيء في مقولة بذاته وفي الاخرى
على سبيل العرض ثم ان هذا الحد لا يمنع العقل مطابقته امورا تدخل في مقولات اخرى فان الراس قد يحتاج الى ان يكون بذاته جوهرا
حتى يكون راسا كما يحتاج الى ان يكون مقول الماهية بالقياس الى غيره حتى يكون راسا فكلا الامرين مقوم له من حيث هو راس ليس معقولة
احدهما بالذات والاخر بالعرض وايضا فان بعض الامور التي ذكرت قد كانت ذواتها من مقولة الكيفية مثل الملكة فانها
كيفية وقد قيلت بالقياس الى غيرها بنحو من انحاء النسبة وكذلك امور اخرى من مقولات اخرى فليس هذا الحد اذا حد المقولة والا لاشترك في حد واحد
امور من مقولات شتى ولا هو حد لمعنى يعمها مقوم لماهيتها فانه لا يجوز ان يكون الامور التي جنسها الجوهر جنسها شيء غير الجوهر
فيجب اذا ان يتأمل هذا الحد ويتدارك خللا ان وقع فيه والتدارك المشهور لهذا هو ان الامور التي من المضاف هي التي
الوجود لها هو انها مضافة وهذا تدارك صحيح لكن بعض الناس يظن ان هذا بعينه هو الحد الاول وستعلم انه ليس هو
الاول وبعضهم ان فيه بيانا للدور وهو انه اخذ المضاف في حد نفسه ونقول ان من الاشياء ما يكون اشهر عند الجمهور
فيكون الاسم بحسب الوضع الاول موضوعا لجملته او لما عنده كالجنس ثم ان الخواص يجدون معنى نوعيا اخص او ما هو
كالنوع تحته فينقلون اسم الجنس اليه لملائمة توجبه وقد نجد مثل هذا كثيرا من جملتها ان الجمهور قد كانوا يرون ان كل
شيء يتوهم فهو اما ممتنع واما غير ممتنع وجعلوا اسم مرادفا او كالمرادف لقولهم غير الممتنع فقالوا ان كل موجود اما ممتنع الممكن
واما ممكن ولما تامل الخواص حال ما ليس بممتنع الوجود وجدوا بعضه واجب الوجود وبعضه غير واجب الوجود وكلاهما
مشتركان في انه غير ممتنع وفي انه ممكن بهذا المعنى اي بمعنى غير الممتنع ثم وجدوا في الامور ما ليس بواجب الوجود ولا ممتنع
الوجود ولا بممتنع وجوده ولا بعدمه فخصوه باسم الممكن من حيث هو غير ضروري واخرجوا الواجب عن دلالة هذا الوضع
الثاني ونقلوا اسمها هو كالجنس الى ما هو كالنوع وكذلك يقع الحال في المضاف فان اسم المضاف كان مقولا في الوضع
الاول عند الفلاسفة على المعنى المذكور وهو انه يقال لماهية الصفة المذكورة من غير اعتبار ان له وجودا غير ذلك او
ليس له وجود غيره لكنه كان الشيء اذا كان من الجواهر او من الكيفية ثم لحقته نسبة فاعتبر من جهة نسبته فكان من حيث هو
كذلك مقول الماهية بالقياس الى غيره كان من المضاف وله ماهية مخصوصة ليست تقال بالقياس وكان اذا كان الشيء ايضا كالابوة
والبنوة فكانت ماهيته مقولة بالقياس الى غيره وان لم يكن له وجود اخر وماهية اخرى كان ايضا من المضاف فكان المضاف
يقع على المعنيين جميعا وقوعا لجنسه وان لم يكن لهما جميعا جنس فاذا كان كذلك معنى المضاف الماخوذ في الحد هو هذا
المعنى العام ومعنى المضاف المحدود هو هذا المعنى الخاص فكما ان الحاد اذا احد الممكن الحقيقي فقال ان الممكن الحقيقي
هو الذي يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون او يمكن فقوله مدخول لا من جهة انه اخذ الشيء في بيان نفسه لانه لم يرد بالممكن الملحوظ
في الحد الا المعنى الجنسي الذي هو بمعنى غير ممتنع فكذلك اذا قال ان المضاف الحقيقي الذي يحد على انه احد العشرة هو الذي
مهية

ماهيته ووجوده انه مضاف وعنى به انه الذي وجوده وماهيته هو انه معقول الماهية بالقياس وليس له وجود غيره لم يكن اخذ
المحدود في حده او المرسوم في رسمه انتهى كلام الشفا ملخصا **المسئلة الثامنة** في خواصه الاولى ما اشار اليه
بقوله ويجب فيه الانعكاس بيان ذلك ما قاله الشيخ في قاطيغورياس الشفا بهذه العبارة ومن خواص المضاف انها كلها
يرجع بعضها الى البعض بالتكافؤ وينعكس بعضها على بعض ووجه ذلك الرجوع مخالف لوجه رجوع الحمل على الوضع على ما ثبت
بعينه في عكوس القضايا وذلك لان الوضع هيهنا يكون مكررا بخلاف الحمل فاذا عكست صار الحمل وضعا وقد لحق به مثل
ذلك التكرير والوضع حملا وقد حذف عنه التكرير فنقول ان العبد عبد للمولى ثم نقول والمولى مولى للعبد فكرر
العبد في الاول والمولى في الثاني وفي بعض الامور يحتاج الى ان يلحق بالطرف المحمول شيئا زائدا الا انه وهو
موضوع كالحاقك اللام بالمولى والعبد هيهنا والباء بالمحسوس والحس حين تقول الحس حس بالمحسوس والمحسوس محسوس بالحس
وفي بعض المواضع لا يحتاج الى ذلك كما تقول ان الاب اب للابن والابن ابن للاب واما سائر العكوس التي سنبينها في مواضعها
فخالف الذي للمضاف في ذلك كله لكن في ذلك التكافؤ شرط يجب ان يراعى وذلك ان الاضافة اذا لم يقع على التعادل لم يجب
هذا التكافؤ ووقوعها على التعادل هو ان تقع الى الشيء الذي اليه الاضافة اولا وبالذات فانها ان وقعت الى موضوعه
او الى امر يعرض له او الى جنسه او الى نوع لم تقع الاضافة متكافئة فانك اذا قلت ان الراس راس للانسان او للحيوان او للشاة
وكذلك الجناح جناح للطائر والسكان سكان للسفينة لم يمكنك ان ترجع فتقول ~~ان ترجع فتقول~~ الانسان او الحيوان
او الشاة انسان او حيوان او شاة بالقياس الى الراس وكذلك لا تقول الطائر طائر بالقياس الى الجناح او السفينة سفينة بالقياس
الى السكان وذلك لان الراس ليس معادله ما ذكرنا بل معادله هو ذو الراس فالراس راس لذي الراس وكذلك الجناح جناح
لذي الجناح والسكان سكان لذي السكان وانما يعرض اكثر هذا في الموضع الذي لا يكون الاضافة فيه واقعة حيث هي
مقولة بالقياس بل حيث يجعل كل نوع من النسبة يكون الاسم للمضاف اليه من حيث هو مضاف اليه بل لان كان من
حيث هو موضوع للنسبة اليه او من جهة اخرى فلذلك يجب ان يخترع لمثل هذا الشيء اسم بحسب النسبة واذا اشكل الامر في
تحصيل ما يقع الاضافة اليه بالتعادل لتميز انما يقع اليه لا بالتعادل فسبيلك ان تجمع اوصاف الشيء جميعا فاي تلك الاوصاف
اذا وضعته ثابتا او رفعت غيره مما ان يرفع او لم يجب امكنك ان تحفظ الاضافة واذا رفعته ووضعت غيره لم يمكنك
ان تحفظ الاضافة فهو الذي اليه التعادل وما لم يكن كذلك فليس اليه التعادل فانك اذا رفعت عن الشيء انه انسان
وانه حيوان وانه ماش كيف اتفق وحفظت انه ذو راس امكنك ان تنسب اليه الراس واذا رفعت انه ذو راس وحفظت
انه انسان وانه حيوان وانه ماش لم يمكنك ان تضيف اليه الراس انتهى ملخصا وهذه الخاصة انما هي للمضاف المشهور
بقول المص ويجب فيه اي في المضاف المشهور او في المضاف مط لكن باعتبار تحققه في المشهور والخاصة الثانية ما
اشار اليه بقوله ويجب فيه في المضاف مط التكافؤ بحسب الوجود بالفعل كشخصين يكون احدهما ابا والاخر ابنا وبالقوة
كشخصين يكون من شان احدهما التقدم بحسب المكان ومن شان الاخر التاخر بحسبه قال الشيخ ومما يرى في المشهور انه يلزم
الاضافات كلها هو انهما معا اي انهما وجدا كان الاخر موجودا وانهما عدم كان الاخر معدوما مثل الضعف والنصف
ولكن قد لا يقع في بعض الاشياء تكافؤ في الوجود معا من جهة اخرى وذلك كالعلم والحس اي الادراك لا القوتين المشاركتين
لهما في الاسم فان ذات العلم في جوهره يلزمه دائما ان يكون مضافا الى المعلوم موجودا معه وذات المعلوم في جوهره لا
يلزمه ذلك فانه قد يوجد غير مضاف الى العلم لانهما كانا من حيث هما متضايفان بالفعل لا يتقدم احدهما على الاخر وليس
الغرض ذلك بل الغرض ان ذات احدهما لا ينفك من اضافة يلزمه ويجب ان يكون معه مضافه ابدا وذات الاخر قد

يوجد

يوجد وليس متضايفا بعد كما يتصور حال هذا الحس فان ذاته لا ينفك عن لزوم الاضافة اياه وذات المحسوس ينفك ولا يجب
ان لا يكون موجودا حين لا يكون الحس موجودا اذ يجوز ان لا يكون حسّاس موجودا ويكون العناصر المحسوسة التي هي اوائل
لتكون الحيوانات وغيرها من الاجسام الارضية موجودة ثم قال فهكذا يجب ان يفهم هذا الموضع واما الذي يفهم الطائفة
من امر المربع المساوي للدائرة فانه موجود والعلم به لم يوجد الى هذه الغاية فوجه مختل لانه ليس يجب ان يكون كل علم بازاء معلوم
موجود فمن العلم التصور وقد يتصور امور ليس يحيط بها الوجود كالكرة المحيطة بعشرين قاعدة مثلثات فانا نتصور مثل هذا في
التصور ولا يوجب ذلك ان نجعل له وجودا في الاعيان وايضا فان في المعلومات الصناعية امثال ذلك كثيرا وانما كان غرضنا
فيما اوردناه ان نعلم انه يمكن ان يكون لذات احد المتضايفين وجود لا ينفك من الاضافة الى الآخر وليس للآخر كما في
ذلك فان كان علم تصوري او تصديقي ليس مضايفا الى شيء آخر في الاعيان فليس هو في جملة المضايفات التي نذكرها فاذا
لم يكن في جملة ما ذكرناه لم ينتقض به ما قلناه واما امر المربع والدائرة فلم يعتبر بما زعم من غرضنا فذلك لانه ان كان لهذا المربع
امكان وجود فليس فرضه وجودا يوجب ان يكون العلم حاصلا بل يجوز ان يكون هذا المربع موجودا ونحن على مكانه من الجهل و
اما ما اجاب به قوم من المتكلمين عن شبهة تكافؤ العلم والمعلوم من ان الذي قيل ان من المعلوم قد يوجد ذاته ولا نعلم به ولا
يكون موجودا قول لغير حق فان ههنا علما موجودا بكل شيء وجودا لا يتأخر عن الاشياء وهو علم الباري وعلم الملائكة فليس فيه
التشكك فان دعواه انه ليس كل متضايفين يكونان معا وهذه الدعوى يصح بمثال واحد فنقول ان علمي بوجود العالم لا يمنع
ان يكون علما والعالم غير موجود الذاتية العالم قد يكون موجودا في ذاته وليس علمي به موجودا هذا ملخص كلام الشيخ وقال
ايضا ويجب ان نعلم ان المتضايفين من حيث يتضايفان بالفعل تضايفا على التعادل فهما معا اذ الشيء انما يقال له بالقياس
الى شيء يكون معه واما اذا اخذ احدهما بالفعل والآخر بالقوة فقد زال التعادل لكن على هذا اشكال وهو ان لقائل
ان يقول ان المتقدم في الزمان معقول بالقياس الى المتأخر ولا بد من ان يكون بينهما اضافة بالفعل ولا تضاف فهما موجودين
معا وايضا فانا نعلم ان القيامة ستكون والقيامة معقولة غير موجودة والعلم بها موجود ولا بد ان يقع بينهما ولا تضاد فهما
معا فنقول اما الشك المورد من جهة المتقدم والمتأخر فانه ينحل بان نقول ان هذا المعنى يعتبر من وجهين احدهما بحسب الذهن
فقط والآخر بحسب الوجود مستندا الى الذهن اما بحسب الذهن فانه يحضر الذهن الزمانين معا في الوهم فيجد احدهما متقدما والآخر
متأخرا فيكون قد حصلا جميعا في الذهن ونكون الزمانين كيوم من الايام حاضرا في الوجود موجود من الآخر انه ليس هو يمكن
ان يوجد امكانا يؤدي الى وجوب هذا كونه متأخرا وهذا الوصف للزمان الثاني موجود في الذهن عند وجود الزمان المتقدم
واذا وجد المتأخر فانه موجود في الذهن ان الزمان الثاني ليس موجودا وتنسبه الى الذهن نسبة شيء كان موجودا فقد وهذا
ايضا امر موجود مع وجود الزمان المتأخر فاما نسبة المتأخر الى المتقدم على وجه آخر غير ما ذكرنا فلا وجود لها في الامور لكنه في الذهن
فقط فان كل زمان وحد يكون من حيث هو موجود لا متقدما ولا متأخرا ولا مضافا الى شيء من الازمنة والالكان مضافا
الى اشياء بلا نهاية في وقت واحد وكانت هناك اضافات لا نهاية لها موجودة بالفعل بل هو في نفسه بحيث اذا عقل وعقل
في الذهن الآخر حكم العقل عليه بانه متأخر عن امر موجود واما العلم بالقيامة فان العلم بها انها ستكون علم بحال من احوالها موجودة في الذهن
مع وجود العلم بانها انما هي سيكون لا عندما يكون بل قبل ذلك عندما هي معدومة في الاعيان موجودة في النفس وانما تصور
ماهية القيامة مجردة فانه غير مضاف الى شيء في الوجود من حيث هو تصور واعلم ان جميع امثال هذه اضافات انما تعرض في الوهم
الحقيقية والمتضايفات فيها ايضا انما يكون متضايفات في الوهم والبيان المستقصى لهذا انما هو في العلوم انتهى الخاصة الثانية
الواجب ما اشار اليه بقوله ويعرض المضاف الحقيقي على ما في شرح العلامة والاضافة على ما في شرح القديم للموجودات اجمع اما

والان من نقيضها التي هي الزمان الذي ما كان بعد له مستقبلا فحكم حكم فيها بتقدم وتأخر [illegible] فلا حضرهما معا واما الوهم الآخر فهو ان الزمان المتقدم اذا كان موجودا

للواجب تعالى كالاول واما للجوهر فكالاب والابن واما للكم فكالصغير والكبير واما للكيف فكالاحر والابرد واما للاضافة
فكالاكبر والاصغر واما للاين فكالاعلى والاسفل واما للمتى فكالاقدم والاحدث واما للوضع فكالاشد انتصابا وانحناء
واما للملك فكالاكسى والاعرى واما للفعل فكالاقطع والاجزم واما للانفعال فكالاشد تسخنا وانقطاعا **المسئلة
الثالثة** في نفي وجوده في الاعيان وهو مختلف فيه فذهب المحققون من الحكماء الى وجوده في الاعيان والمتكلمون وبعض
من الحكماء الى نفيه فاختاره المص على ما قال وثبوته ذهني واستدل عليه بوجوه الاول ما اشار اليه بقوله والا تسلسل
اى لو كانت الاضافة موجودة لكانت في محل وكونها في المحل اضافة بينها وبين المحل مغايرة لها فكانت موجودة حالة فيها
وهكذا الى غير النهاية وهو التسلسل ولا ينفع تعلق الاضافة بذاتها لان المراد ان زيدا مثلا محتاج في كونه ابا ومضايفا للابن الى
الابوة التي هي اضافة واما الابوة فلا يحتاج في كونها مضايفة للبنوة الى اضافة اخرى بل هي مضافة بذاتها الى البنوة
لزوم فلا يلزم الاضافات وذلك لان التسلسل ليس من جهة ان الابوة مضافة بل من جهة انها حالة في محل فيعرض لها اضافة اخرى
بالقياس الى المحل وهكذا فيتسلسل ولا يجوز ان يقال ان الابوة كما انها مضافة بذاتها فهي حالة ايضا بذاتها بمعنى ان حلولها
في محلها نفس ذاتها لا انتحالها فيها وذلك لان الحلول في المحل ليس الا الوجود فيه وقد ثبت كون الوجود زائدا على الماهيات
الثاني ما اشار اليه بقوله ولتقدم وجود ما عليه اى على وجودها وذلك لان الاضافة لو كانت موجودة لكانت متصفة
بالوجود والاتصاف اضافة مخصوصة بين الموصوف والصفة ووجودها يستلزم وجود المتضايفين لامتناع تكون وجود
الاضافة الذي هو صفة لها موجودا للاضافة ووجود الصفة يتوقف على وجود الموصوف فوجود الوجود للاضافة يتوقف
على وجود الاضافة فيتقدم وجود ما على وجودها الثالث ما اشار اليه بقوله ولزوم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب
الاعداد لان كل مرتبة منها اضافة الى كل واحد من المراتب الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف الاربعة وثلث الستة
وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية ووجود الغير المتناهي محال خصوصا عند المتكلمين على انه يستلزم التسلسل ايضا فان وجود
الاضافة يستلزم وجود المضاف اليه فيلزم وجود مراتب الاعداد الغير المتناهية المترتبة بالفعل وهو محال بالاتفاق الرابع ما
اشار اليه بقوله ولتكثر صفاته تعالى اذ لا شك في تعدد صفاته الاضافية ولا يجوز كونها عين ذاته تعالى كما في صفاته الحقيقية
فيكون ذاته تع والا لزم كون ذاته تعالى اضافة على ذاته تعالى مع كونها موجودة فيها فيلزم كون ذاته تعالى محلا للكثرة ولا فرق بين كونه محلا للكثرة
وبين كونه تعالى مبدا لها فكما يمتنع الثاني على ما مر في الامور العامة يمتنع الاول ايضا كذا يجيء ذلك في الالهيات انتهى هذا
هو مراد المص واما ما في الشرح من انه يلزم تكثر صفاته تعالى الى غير النهاية لكون الموجودات غير متناهية فمما لا يدل عليه
كلامه بل هو مما يأباه السياق كما لا يخفى على انه لم يقم برهان على امتناع عدم النهاية في صفاته تعالى حيث لا يجب الترتيب فيها بل كل
التسلسل الا ان يبنى على مذهب المتكلمين من امتناع عدم النهاية مطلقا وعلى انتفاء الكل على عدم كون صفاته تعالى غير متناهية وقد
يستدل بانه لو كانت الاضافة موجودة لزم كون ذاته تعالى محلا للحوادث اذ مع كل حادث تحدث اضافة اليه بانه قبله ومعه وبعده
وهذه الاضافة حادثة اما التي معه وبعده فظاهر واما التي قبله فلانها تنعدم مع وجوده والقديم لا يزول لما مر
كما ثبت ولجيب عن هذه الوجوه بانها انما تنفي كون جميع الاضافات موجودة في الخارج ونحن نقول به فان من الاضافات ما
هو موجود في الخارج حقيقة انه اضافة كالفوقية والمقابلة ونظائرهما ومنها اضافات لا تحقق لها في الخارج بل يخترعها
العقل عند ملاحظة امرين كالتقدم والتأخر بين امرين وكذا الاضافات والقسم الاول ينتهي عند حد لا يتجاوزه دون
الثاني اذ لا يقف عند حد لا يمكن للعقل ان يتجاوزه هذا وقال الشيخ في الهيات الشفاء لكن الاشد اهتماما معرفتنا هل
الاضافة في نفسها موجودة في الاعيان او امر انما يتصور في العقل ككثير من الاحوال التي تلزم الاشياء اذا عقلت بعد ان

يحصل

يحصل في العقل فان الاشيا اذا عقلت يحدث لها في العقل امور لم يكن لها من خارج فتصير كلية وذاتية وعرضية ويكون جنس
وفصل ويكون محمول وموضوع واشيا من هذا القبيل فقوم ذهبوا الى ان حقيقة الاضافات انما تحدث ايضا في النفس اذا عقلت
الاشيا وقوم قالوا بل الاضافة هي موجودة في الاعيان واحتجوا فقالوا نحن نعلم ان هذا في الوجود ابو ذلك وان ذلك في الوجود
ابن هذا عقل او لم يعقل ونحن نعلم ان النبات يطلب الغذا وان الطلب مع اضافة ما وليس للنبات عقل بوجه من الوجوه ولا ادراك
ونحن نعلم ان السماء في نفسها فوق الارض والارض تحتها ادركت او لم تدرك وليست الاضافة الا امثال هذه الاشيا التي
اومانا اليها وهي تكون للاشيا وان لم تدرك وقالت الفرقة الثانية انه لو كانت الاضافة موجودة في الاشيا لوجب من ذلك
ان لا تتناهى الاضافات فانه كان يكون بين الاب والابن اضافة وكانت تلك الاضافة موجودة لهما او لاحدهما او لكل واحد
منهما فخذ الابوة للاب فهي عارضة له والاب معروض لها فهي مضافة وكذلك البنوة فههنا اذن علاقة للابوة مع الاب
وللبنوة مع الابن خارجة عن العلاقة التي بين الاب والابن فيجب ان يكون للاضافة اضافة اخرى وان يذهب الى غير النهاية و
ان يكون ايضا من الاضافات ما هي علاقة بين موجود ومعدوم كما نحن متقدمون بالقياس الى القرون التي تخلفنا وعالمون
بالقيامة والذي يحل به الشبهة من الطريقين جميعا ان نرجع الى حد المضاف المطلق فنقول ان المضاف هو الذي ماهيته معقولة
بالقياس الى غيره فكل شي في الاعيان يكون بحيث ماهيته انما تعقل بالقياس الى غيره فذلك الشي من المضاف لكن في الاعيان اشيا
كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الاعيان موجود فان كان للمضاف ماهية اخرى فينبغي ان تجرد ما له من المعنى المعقول بالقياس
الى الغير فذلك المعنى هو بالحقيقة المعنى المعقول بالقياس الى الغير وغيره انما هو معقول بالقياس الى الغير بسبب هذا المعنى وهذا
المعنى ليس معقولا بالقياس الى الغير بسبب شي غير نفسه بل هو مضاف لذاته على ما علمت فليس هناك ذات وشي هو الاضافة بل هناك
مضاف بذاته لا باضافة اخرى فتنتهي من هذا الطريق الاضافات واما كون هذا المعنى المضاف بذاته في هذا الموضوع
فهو من حيث انه في هذا الموضوع ماهية معقولة بالقياس الى هذا الموضوع وله وجود اخر مثلا وجود الابوة في الاب امر زائد
على ذات الاب وذلك الوجود ايضا مضاف لكن لم يؤخذ لك هذا فليكن هذا عارضا من المضاف لزم المضاف وكل واحد منهما
مضاف لذاته التي لها هو مضاف اليه لا باضافة اخرى لذاته فالكون محمولا مضاف لذاته فان نفس هذا الكون مضاف بذاته
ليس يحتاج الى اضافة يصير بها مضافا بل هو لذاته ماهية معقولة بالقياس الى الموضوع اي هو بحيث اذا عقلت ماهيته كان نحتاج
الى ان يحضر في الذهن شي اخر يعقل هذا بالقياس اليه بل اذا اخذ هذا مضافا في الاعيان فهو موجود مع شي اخر لذاته لا
بمعنى اخر يتبعه بل بنفسه نفس المعنى والماهية المخصصة بنوع تلك الاضافة ما يعقل يحتاج الى ان يعقل معها شي اخر كما
كانت ماهية الابوة من حيث هي ابوة فانها مضافة بذاتها لا باضافة اخرى رابطة لتلك الاضافة وللعقل ان يخترع
امرا بينهما كالرابطة خارجا منها لا يضطر اليه نفس المتصور بل باعتبار اخر من الاعتبارات وان اللواحق التي يعقلها العقل قد
العقل قد يقرن باشيا باشيا لا من الانواع من الاعتبار لا للضرورة فاما في نفسها فهي اضافة لا باضافة لانها ماهية لذاتها
تعقل بالقياس الى غيرها وههنا اضافات كثيرة تلحق بعض الذوات لذاتها لا لاضافة اخرى عارضة بل مثل ما يجري عليه
الامر من لحوق هذه الاضافة للاضافة الابوية وذلك مثل لحوق الاضافة لهيئة العلم فانها لا تكون لاحقة باضافة
اخرى في نفس الامر بل تلحقها لذاتها وان كان العقل ربما اخترع هناك اضافة اخرى فاذ قد عرفت هذا فقد عرفت ان
المضاف في الوجود موجود بمعنى انه له هذا الحد وهذا الحد لا يوجب ان يكون المضاف في الوجود الا عرضا اذا عقل كان
بالصفة المذكورة ولا يوجب ان يكون امر قائم الذات واحدا واصلا بين شيئين واما القول بالقياس فانما يحدث في العقل
فيكون ذلك هو الاضافة العقلية والاضافة الوجودية هي ما بيناه وهو كونه بحيث اذا عقل كان معقول الماهية بالقياس

والكون الابوي مضاف لذاته

واما كونه

واما كونه في العقل فان يكون عقل بالقياس الى غيره فله في الوجود حكم وله في العقل حكم من حيث هو في العقل لا من حيث الاضافة ويحوى في العقل اضافات مخترعة انما يعقلها العقل بسبب الخاصة التي للعقل منها فالمضاف اذن موجود في الاعيان وربما ان وجوده لا يوجب ان يكون هناك اضافة الى اضافة بغير نهاية وليس يلزم من هذا ان يكون كل ما يعقل مضافا يكون له في الوجود اضافة واما المتقدم والمتأخر في الزمان واحدهما متقدم وما اشبه ذلك فان التقدم والتأخر متضايفان بين الموجود اذا عقل وبين المعقول الذي ليس ماخوذا عن الوجود الخاص فعلم ان الشيء في نفسه ليس متقدما الا لشيء موجود معه هذا النوع من التقدم والتأخر موجود الطرفين معا في الذهن فانه اذا احضر في الذهن صورة المتأخر وصورة المتقدم عقلت النفس هذه المقايسة واضافة بين موجودين فيها اذ كانت هذه المقايسة بين موجودين في العقل واما قبل ذلك فلا يكون الشيء في نفسه متقدما فكيف يتقدم على لا شيء موجود فما كان من المضاف على هذه السبيل فانما تضايفها في العقل وحده وليس في الوجود لها معنى قائم من حيث هذا التقدم والتأخر بل هذا التقدم والتأخر بالحقيقة من المعاني العقلية ومن المناسبات التي يفرضها العقل والاعتبارات التي تحصل للاشياء اذا قايس بينها العقل واشار اليها انتهى كلام الشيخ بعبارته وانما طولنا بذكره لما فيه شفاء للعليل وريا للغليل **المسئلة الرابعة** في ان المضاف الحقيقي الواحد لا يجوز ان يقوم بمضايفين مشهورين كما قد يظن ان الاخوة الواحدة بالعدد قائمة بالاخوين والجوار الواحد بالعدد قائم بالجارين الى غير ذلك من الاضافات المتفقة الاطراف على ما قال لا يحصل كل مضاف مشهوري مضاف حقيقي سواء كان الطرفان متفقين او مختلفين فانه كما ان الابوة قائمة بالاب لا بالابن فكذا اخوة كل واحد من الاخوين قائمة به لا بالاخ الاخر وذلك لامتناع قيام عرض واحد بالعدد بموضوعين على ما مر في اوائل المقصد الثاني فيعرض لكل المضاف الحقيقي الاختلاف كالابوة والبنوة فان كلا منهما على صفة مخالفة لصفة الاخرى والاتفاق كالاخوة والاخوة فانهما متفقتان في الصفة ثم اختصاص المضاف المشهوري بالحقيقي اما باعتبار امر زائد موجود في الطرفين كما في العاشق والمعشوق فان في العاشق هيئة مدركة لاجلها تعلقت العاشقية به وفي المعشوق تلك الهيئة التي تعلق بها ادراك العاشق لاجلها تعلقت المعشوقية به او موجود في احد الطرفين كما في العالم والمعلوم فان في العالم هيئة ادراكية لاجلها صار عالما بالمعلوم ولا حاجة في المعلوم الى امر زائد يتعلق العلم به او لا باعتبار امر **المبحث الرابع** في الجنس الرابع من اجناس العرض على ما قال الرابع الاين وفيه مسائل **الاولى** في مفهومه واشار اليه بقوله وهو النسبة الى المكان قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء واما الاين فانه نسبة الجسم الى المكان الذي هو فيه وحقيقته كون الشيء في مكانه وقد علم في ما سلف انه كيف باين المضاف وهو جنس لانواع فان الكون فوق الاين والكون تحت الاين والكون في الهواء اين ومن الاين ما هو حقيقي اولي وهو كون الشيء في مكانه الحقيقي له ومنه ما هو ثان غير حقيقي مثل كون الشيء في المكان الثاني الغير الحقيقي كقولهم في السماء وفي الدار ولا يكون جسمان موصوفين باين واحد بالعدد والاين الاولي الحقيقي ويكونان موصوفين باين واحد بالعدد والاين الثاني الغير الحقيقي كجسمين يكونان في السوق معا ومن الاين ما يكون ماخوذا بذاته ككون النار فوق وعلى انه في باطن سطح السماء ومنه ما هو عارض ككون الحجر في الهواء وربما كان في الاين اضافة ككون الهواء فوق بالقياس الى الماء لانه في مكان هو اقرب الى فوق من مكان الماء والاين منه جنسي وهو الكون في المكان ومنه نوعي كالكون في الهواء ومنه شخصي ككون هذا الشيء في هذا الوقت في هواء وهو مكان ثان او مثل كون هذا الجسم في هذا المكان الحقيقي المشار اليه انتهى **المسئلة الثانية** في تقسيم الاين الى اقسام الاربعة عند المتكلمين على ما قال وله انواع اربعة عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق اعلم ان المتكلمين يعبرون عن الاين بالكون ويعترفون بوجوده وان انكروا وجود سائر الاعراض النسبية وجمهور

منهم على

بناء على ان المقتضي للحصول في الحيز هو ذات الجوهر لا صفة قائمة به وزعم قوم منهم وهم مثبتوا الحال ان حصول الجوهر في الحيز
معلل بصفة قائمة بالجوهر فسموا الحصول في الحيز بالكائنية والصفة التي هي علة الحصول بالكون وبالجملة قد حصروا الكون في
اربعة انواع لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر اولا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما
ثالث فهو الافتراق والا فالاجتماع واعتبر امكان تخلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين بتخلل الخلاء فانه لا
ثالث بينهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني ان كان مسبوقا بحصول في حيز اخر فهو الحركة وان كان مسبوقا بحصول في ذلك
الحيز فالسكون فالحركة حصول اول في حيز ثان والسكون حصول ثان في حيز اول فاولية الحيز في السكون قد لا يكون
تحقيقا بل تقديرا كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعا فلا يحصل في حيز ثان وكذا اولية الحصول في الحركة لجواز ان ينعدم
المتحرك في آن انقطاع الحركة واما الخروج من الحيز الاول فهو نفس الحصول الاول في الحيز الثاني على ما صرح به الآمدي
فهو ايضا حركة وتحقيقه ان الحصول الاول في الحيز الثاني من حيث الاضافة اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى
الحيز الاول خروج وحركة منه ثم الاجتماع لا يتصور الا على وجه واحد والافتراق يتصور على وجوه متفاوتة في القرب
والبعد حتى ينتهي غاية القرب الى المجاورة التي هي الاجتماع ومن اسمائها المماسة ايضا على ما يراه الاستاذ ابو اسحق و
هو اقرب الى الصواب مما ذكره الاشعري والمعتزلة من ان المماسة غير المجاورة بل امر يتبعها ويحدث عقيبها كذا في شرح المقاصد
ثم ان قولهم حصول الجوهر في الحيز اذا لم يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر فاما ان يكون مسبوقا بحصول في ذلك الحيز او في حيز اخر
ليس بحاصر لجواز ان لا يكون مسبوقا بحصول اصلا فلذا ذهب بعضهم الى عدم الانحصار في الاربعة لجواز ان يفرض ان الله تعالى
خلق جوهرا فردا ولم يخلق معه جوهرا اخر فكونه في اول زمان الحدوث ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق
واجاب عنه ابو هاشم واتباعه بانه سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحيز لكون كل منهما موجبا لاختصاص
الجوهر بذلك الحيز وهو اخص صفاتهما وهو سكون بالاتفاق واللبث امر زائد على السكون غير مشروط فيه واليه يؤول
ما قال الاستاذ ابو اسحق انه سكون في حكم الحركة حيث لم يكن مسبوقا بحصول اخر في ذلك الحيز والآمدي منع كون ذلك
اخص صفاتهما فلا يوجب التماثل لان المتخالفين قد يشتركان في بعض الصفات وبالجملة فهؤلاء لم يعتبروا في السكون
اللبث والمسبوقية بكون اخر فلزمهم تركب الحركة من السكنات اذ ليس فيها الا الاكوان الاول في الاحياز المتعاقبة ومنهم
من التزم ذلك ثم على هذا لا يتم ما ذكر في طريق الحصر بل طريقه ان يقال انه ان كان مسبوقا بحصول في حيز اخر فحركة
والا فسكون ويرد عليه السكون بعد الحركة حيث يصدق عليه انه حصول مسبوق بالحصول في حيز اخر وان كان مسبوقا بالحصول
في ذلك الحيز ايضا فالاولى على ما في شرح المقاصد ان يقال ان اتصل بحصول سابق في حيز اخر فحركة والا فسكون
او يقال انه ان كان حصولا اولا في حيز ثان فحركة والا فسكون فيدخل في السكون الكون في اول زمان الحدوث
ويخرج الاكوان المتلاحقة في الاحياز المتلاصقة اعني الاكوان التي هي اجزاء الحركة فلا يكون الحركة مجموع سكنات
وذلك لانه لا يلزم من عدم اعتبار اللبث في السكون ان يكون عبارة عن مجرد الحصول في الحيز من غير اعتبار قيد يميزه
عن اجزاء الحركة اللهم الا ان يبنى ذلك على ان الكون الاول في الحيز الثاني مماثل للكون الثاني فيه وهو سكون وفاقا
ويكون هذا الزمان لمن يقول بتماثل الحصول الاول والثاني في الحيز الاول وكذا في الحيز الثاني فالتزم القاضي ذلك
وذهب الى ان الكون الاول في الحيز الثاني وهو الدخول فيه سكون وبنى على ذلك ان كل حركة سكون من حيث انها
دخول في حيز وليس كل سكون حركة كالكون الثاني ثم انهم اختلفوا في الجوهر المتوسط الباطن من الجسم المتحرك فقيل
انه متحرك والا كان ساكنا ولزم انفكاكه عن الاجزاء الظاهرة وهي متحركة بالاتفاق ولانه داخل في [illegible]

داخل

داخلا في حيز الكل فهو داخل في حيز الكل وقد خرج بخروج الكل عن حيزه بتمامه فيكون متحركا وقيل غير متحرك انه في حيزه كالجواهر
المحيطة به وانه لم يفارق فيها فهو مستقر في حيزه فلا يكون متحركا وكذلك اختلفوا في المستقر في السفينة المتحركة فقيل ليس بمتحرك
كالجوهر المتوسط وقيل متحرك وكيف لا وانه اولى بالحركة من الجوهر المتوسط اذ هو يفارق بعض سطح المحيط به اعني الجواهر الهوائية
المحيطة به والنزاع لفظي يعود الى تفسير الحيز فان فسر بالبعد المفروض كان كل من المتوسط والمستقر متحركا وان فسر بما اعتمد
عليه ثقل المتحيز كما هو المتعارف عند الجمهور لم يكن شيء منهما بمتحرك **المسئلة الثالثة** في تعريف الحركة بنقد
بما عرفها به الحكماء ثم اردفه بتعريف المتكلمين فقال والحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة بيانه ما قال
الشيخ في طبيعيات الشفا ان الموجودات بعضها بالفعل من كل وجه وبعضها من جهة بالفعل ومن جهة بالقوة ويستحيل ان
يكون شيء من الاشياء بالقوة من كل جهة لا ذات له بالفعل البتة ليسلم هذا وليوضع وضعا مع قرب تناولنا الوقوف
عليه ثم من شان كل ذي قوة ان يخرج منها الى الفعل المقابل لها وما امتنع الخروج اليه بالفعل فلا قوة عليه والخروج
الى الفعل عن القوة قد يكون دفعة وقد يكون لا دفعة وهو اعم من الامرين جميعا وهو عام واعم امر يعرض لجميع المقولات
فانه لا مقولة الا وفيها خروج من قوة الى فعل لها اما في الجوهر فكخروج الانسان الى الفعل بعد كونه بالقوة وفي الكم
فكخروج النامي الى الفعل عن القوة وفي الكيف فكخروج السواد الى الفعل عن القوة وفي الاين فكالحصول في المكان بالفعل بعد القوة
وفي متى فكخروج الغد الى الفعل عن القوة وفي الوضع فكخروج المنتصب الى الفعل عن القوة وكذلك في الجدة كخروج المتنعل الى ان
يكون متنعلا او متسلحا وكذلك في الفعل والانفعال لكن المعنى المصطلح عليه عند الحكماء القدماء في استعمال لفظ الحركة
ليس ما يشترك فيه جميع اصناف هذه الخروجات عن القوة الى الفعل بل ما كان خروجا لا دفعة بل متدرجا وهذا ليس يسانح
الا في مقولات معدودة مثلا كالكيف فان ذا الكيف بالقوة يجوز ان يتوجه الى الفعل يسيرا يسيرا الى ان ينتهي اليه وكذلك
ذو الكم بالقوة ونحن سنبين من بعد ان اي المقولات يجوز ان يقع فيه هذا الخروج من القوة الى الفعل وايها لا يجوز
ان يقع فيه ذلك ولولا ان الزمان مما يضطر في تحديده الى ان يؤخذ الحركة في حده وان الاتصال والتدريج قد يؤخذ
الزمان في حدهما والدفعة ايضا فانها قد يؤخذ الآن في حدها الا انه طرف الزمان والحركة يؤخذ الزمان في حدها لسهل علينا
ان نقول ان الحركة خروج عن القوة الى الفعل في الزمان او على اتصال او لا دفعة لكن جميع هذه الرسوم يتضمن بيانا دوريا
خفيا فاضطر لهذا القدماء الى ان سلكوا في ذلك نهجا آخر فنظروا الى حال المتحرك عندما يكون متحركا في نفسه نظروا
في النحو من الوجود الذي يخص الحركة في نفسها فوجدوا الحركة في نفسها كمالا وفعلا اي كونا بالفعل اذ كان بازائها قوة
اذ الشيء قد يكون متحركا بالقوة وبالكمال الذي هو الحركة فالحركة تشارك سائر الكمالات من هذه الجهة و
تفارق سائر الكمالات من جهة ان سائر الكمالات اذا حصلت صار الشيء بها بالفعل ولم يكن بعد فيه مما يتعلق بذلك
الفعل شيء بالقوة فان الاسود اذا صار بالفعل اسود لم يبق بالقوة اسود من جملة الاسود الذي له والمربع اذا
صار بالفعل مربعا لم يبق بالقوة مربعا من جملة المربع الذي له والمتحرك اذا صار بالفعل متحركا فبعد انه يكون متعلق بالقوة
متحركا من جملة الحركة المتصلة هو بها متحرك ويوجد ايضا بالقوة شيء آخر غير انه متحرك فان ذات المتحرك ما لم يكن
شيئا ما يتحرك اليه وانه بالحركة يصل اليه فانه لا يكون نحا له وقياسه عند الحركة الى ذلك الشيء الذي هو له بالقوة كما
كان قبل الحركة فانه في حال السكون قبل الحركة يكون هو ذلك الشيء بالقوة المطلقة بل يكون ذا قوتين لحصولهما على
الامر والاخر على التوجه اليه فيكون له في ذلك الوقت كمالان وله عليهما قوتان ثم يحصل له كمال احد القوتين ويكون
قد بقي بعد بالقوة في ذلك الشيء الذي هو المقصود بالقوتين بل في كليهما وان كان احدهما حصل بالفعل الذي هو احد

وقد يكون متحركا بالفعل

الكمالين

الكمالين واولهما هو بعد لم يتميز عما هو بالقوة في الامرين جميعا لحصولهما بالقوة قبل الحركة اذ الاخر في الحركة فان الحركة
في ظاهر الامر لا تحصل بحيث لا يبقى فوتها البتة فهي كمال اول لما بالقوة لا من كل جهة فانه يمكن ان يكون
لما بالقوة كمال اخر ككمالات ثانية او مرتبة ولا يتعلق ذلك بكونه بالقوة مما هو بالفعل وكيف يتعلق وهو لا ينافي القوة
ما دامت موجودة ولا الكمال الاول تحصل فالحركة كمال اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة انتهى كلام الشيخ ومحصله
ان قدماء الفلاسفة كانوا قد رأوا ان الخروج من القوة الى الفعل اما ان يكون دفعة او لا والثاني هو المسمى بالحركة فعرفوا
الحركة بانها خروج من القوة الى الفعل اما يسيرا يسيرا او لا دفعة او بالتدريج فان كل واحدة من هذه العبارات تصلح لان
تصور الحركة لكن ارسطاطاليس لما راى ان ذلك التعريف يتضمن الدور لان معنى يسيرا يسيرا هو التدريج والتدريج
هو وقوع الشيء في آن بعد آن فيتوقف تصور التدريج على تصور الآن وكذا تصور اللادفعة يتوقف على تصور الدفعة
هي عبارة عن الحصول في الآن وتصور الآن يتوقف على تصور الزمان لانه طرفه والزمان هو مقدار الحركة فيلزم الدور
عدل عن تعريف القدماء وعرفها بانها كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة وبيان هذا الحد هو ان الحركة في نفسها
كمال لان الكمال ما يكون في الشيء بالقوة ثم يخرج الى الفعل والحركة كذلك فهي تشارك سائر الكمالات من هذه الجهة وتمتاز
عنها من وجهين احدهما ان سائر الكمالات اذا حصلت صار الشيء بها بالفعل ولم يبق فيه بعدها ما يتعلق بذلك الكمال
شيء بالقوة فان الشيء الاسود بالقوة اذا صار اسود بالفعل لم يبق بالقوة اسود من جملة الاسود الذي له بخلاف الحركة
فانها اذا حصلت وصار الشيء بها بالفعل بقي بعدها مما يتعلق بتلك الحركة شيء بالقوة فان المتحرك بالقوة اذا صار متحركا
بالفعل بقي بعد متحركا بالقوة من جملة الحركة المتصلة التي هو بها متحرك بالفعل وثانيهما ان سائر الكمالات اذا حصلت
بالذات لا يقتضي ان يكون شيء اخر بالقوة يكون لاجله الحركة متادية اليه فالحركة حال حصولها بالفعل يتعلق بقوتين
احدهما قوة الباقي منها بعد والثانية قوة الامر المتادى اليه وكل من الحركة وذلك الامر كمال للمتحرك الا ان الحركة كمال
اول وذلك الكمال ثان وعند الحركة بالفعل يكون كلا الكمالين بالقوة كما عرفت فقيد الاولية في الكمال انما هو لاخراج
الكمال الثاني منها وقيد من جهة ما هو بالقوة للاحتراز عن الكمالات التي ليست كذلك كالصورة النوعية فانها كمال اول
للمتحرك الذي لم يصل الى المقصد لكن لا من جهة ما هو بالقوة بل كمال له مطلقا سواء كان من جهة انه بالقوة او من جهة انه
بالفعل هذا ونقل الامام الرازي عن بعض الفضلاء جوابا عن لزوم الدور وهو ان تصور الدفعة واللادفعة
والتدريج ويسيرا يسيرا تصورات اولية لاعانة الحس عليها واما الآن والزمان فهما سببان لهذه الامور في الوجود لا في
التصور فجاز ان يعرف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية التصور ثم يجعل الحركة معرفة للآن والزمان اللذين
هما سببا هذه الامور هذا ثم انه اعترض على تعريف ارسطو بان ماهية الحركة وان لم يكن بديهية واضحة عند العقل
لكن لا خفاء في ان ما ذكر في هذا التعريف ليس باوضح منها بل اخفى وبانه لا يصدق على الحركة المستديرة اذ لا [illegible]
لها بالفعل فلا يتحقق كمال اول وثان واجيب بان هذا ليس تعريفا بحسب [illegible] يميزها عما عداها او يخصها صورتها
عند العقل بل هو تلخيص وتبيين للمعنى المسمى بالحركة فلا بأس ان يكون تصوره اخفى من تصور ماهية الحركة ولا يكون الكمال الاول
والثاني في بعض اقسام الحركة اعني المستديرة بمجرد الفرض والاعتبار المطابقين لما في نفس الامر دون الفعل وتحقيقه
وذلك لان كل نقطة يفرض في الجسم المتحرك بالاستدارة بالنسبة اليها من حيث طلبها بالتوجه فيكون كمالا اولا ومن حيث
الحصول عندها وصولا فيكون كمالا ثانيا وفيه ان [illegible] ان يقال في توجيه تعريف القدماء انهم فلا يضر
اشتماله على ما يتوقف تصوره على تصور الحركة بل الحق ان كلا التعريفين انما هو لافادة تصور ماهية [illegible] الحركة

ماذكر

ما ذكر في تعريفها رسطو اخفى من تصور ماهية الحركة ثم ان جميع ذلك امور صناعية قد يتبين معناها في الصناعة
فلا يصح تعريفها عند من لم يحصل الصناعة او حصول الجسم في مكان بعد حصوله في مكان آخر هذا هو تعريف المتكلمين
وقد عرفت تحقيق ذلك **المسئلة الرابعة** في ان الحركة موجودة في الخارج اعلم ان لفظ الحركة بحسب المفهوم المذكور
اسم لمعنيين الاول كيفية يكون بها الجسم متوسطا بين المبدأ والمنتهى بحيث لا يكون في حيز آنين بل يكون في كل آن في حيز
آخر وبعبارة اخرى كون الجسم بحيث اي حد من الحدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل الوصول اليه ولا بعده حاصلا
فيه وبعبارة ثالثة كون الجسم ما بين المبدأ والمنتهى بحيث اي آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله في آنين
محيطا به ويسمى هذا المعنى من معنى الحركة بمعنى التوسط وهي بهذا المعنى موجودة في الخارج لا بحمل على ما قاله وجودها ضروري
فان العقل يحكم بمعونة الحس بان للمتحرك حين كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى كيفية مخصوصة ليست ثابتة له حين كونه في المبدأ
ولا حين كونه في المنتهى وتلك الكيفية مستمرة له من اول المسافة الى منتهاها لكن يختلف نسب المتحرك بسببها الى حدود
المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها يفعل
في الخيال امرا ممتدا غير قار فانه لما ارتسم نسبة المتحرك الى الحد الثاني في الخيال قبل ان تزول عنه نسبته الى الحد الاول
يتخيل امر ممتد ينطبق على المسافة التي بين الحدين كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد في الحس المشترك
فيرى خطا او دائرة وهذا الامر الممتد هو ثاني معنيي الحركة ويسمى الحركة بمعنى القطع وهي بهذا المعنى لا وجود لها في الاعيان
لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بهذا المعنى بتمامها واذا وصل فقد انقطعت قال في شرح المواقف فان قلت
اذا وصل المتحرك الى المنتهى فالحركة تتصف حال الوصول بانها وجدت في جميع ذلك الزمان لا في شيء من اجزائه قلت حصول الشيء
الواحد في نفسه على سبيل التدريج غير معقول لان الحاصل في الجزء الاول من الزمان لا بد ان يكون مغايرا لما يحصل في الجزء
الثاني لامتناع ان يكون الموجود عين المعدوم فيكون هناك اشياء متغايرة متغايرة لا يتصل بعضها ببعض اتصالا
حقيقيا لامتناع ان يتصل المعدوم بالموجود كذلك ويكون كل واحد منها موجودا دفعة لا تدريجا فلا وجود للحركة
بمعنى القطع في الخارج انتهى قال الشيخ في طبيعيات الشفاء ومما يجب ان يعلم في هذا الموضع ان الحركة اذا حصل من امرها
ما يجب ان يفهم كان مفهومها اسما لمعنيين احدهما لا يجوز ان يحصل بالفعل قائما في الاعيان والآخر يجوز ان يحصل في الاعيان
فان الحركة اي عنى بها الامر المتصل المعقول للمتحرك بين المبدأ والمنتهى فذلك لا يحصل البتة للمتحرك وهو بين المبدأ
والمنتهى بل انما يظن انه قد حصل نحوا من الحصول اذا كان المتحرك عند المنتهى وهناك يكون هذا المتصل المعقول قد بطل
من حيث الوجود فكيف يكون له حصول حقيقي في الوجود بل هذا الامر بالحقيقة مما لا ذات له قائمة في الاعيان وانما يرتسم
في الخيال لان صورته قائمة في الذهن بسبب نسبة المتحرك الى مكانين مكان تركه ومكان ادركه اذ يرتسم في الخيال
صورة المتحرك وله حصول في مكان وقرب وبعد من الاجسام يكون قد انطبعت صورته ثم يلحقها من جهة الحس صورة اخرى
بحصول آخر له في مكان آخر وقرب وبعد آخرين فيشعر بالصورتين معا على انهما صورة واحدة لحركة ولا يكون لها في الوجود
حصول قائم كما في الذهن اذ الطرفان لا يحصل فيهما المتحرك في الوجود معا ولا الحالة التي بينهما لها وجود قائم واما المعنى
الموجود بالفعل الذي بالحري ان يكون الاسم واقعا عليه ان يكون الحركة التي توجد في المتحرك فهي حالة المتوسط حين
يكون ليس في الطرف الاول من المسافة ولم يحصل عند الغاية بل هو في حد متوسط بحيث لا يوجد [illegible] في آن من الآنات
التي يقع في مدة خروجه الى الفعل حاصلا في ذلك الحد فيكون تحصيله اي وقت فرضته قاطعا المسافة ما وهو في القطع
وهذا هو صورة الحركة الموجودة في المتحرك وهو توسطه بين المبدأ المفروض والنهاية بحيث اي حد يفرض فيه لا يوجد

قبله ولا

قبله ولا بعده فيه لا كحدى الطرفين فهذا التوسط هو صورة الحركة وهو صفة واحدة تلزم المتحرك ولا يتغير البتة ما دام متحركا
نعم قد يتغير حدوده بالتوسط بالفرض وليس المتحرك متوسطا لانه في حد دون حد بل هو متوسط لانه بالصفة المذكورة وهي
انه بحيث اي حد يفرض لا يكون قبله ولا بعده فيه وكونه بهذه الصفة امر واحد يلزمه دائما في اي حد كان ليس يوصف بذلك
في حد دون حد وهذا بالحقيقة هو الكمال الاول واما اذا قطع فذلك الحصول هو الكمال الثاني وهذه الصورة توجد في المتحرك الاول
وهو في آن لانه يصح ان يقال له في كل آن يفرض انه في حد اوسط لم يكن قبله فيه ولا بعده يكون فيه والذي يقال من ان
كل حركة ففي زمان فانما يعني بالحركة الحالة التي للشيء بين مبدأ ومنتهى وصل اليه فيقف عنده او لا يقف عنده فتلك الحالة
الممتدة هي في زمان وهذه الحال وجودها على سبيل وجود الامور في الماضي وبيانها بوجه لان الامور الموجودة في الماضي
قد كان لها وجود في آن من الماضي كان حاضرا او لا كان هذا فتكون هذه الحركة يعني بها القطع واما ان يعني بالحركة الكمال
الاول الذي ذكرناه فيكون كونه في زمان لا على معنى انه يلزمه مطابقة الزمان بل على انه لا يخلو من حصول قطع ذلك القطع مطابقا
للزمان فلا يخلو من حدوث زمان لانه كان ثابتا في كل آن من ذلك الزمان مستمرا فيه انتهى كلام الشيخ وههنا شبهة مشهورة
تقريرها ان الحركة الموجودة ليست هي التوسط المطلق بين المبدأ والمنتهى لكونه كليا ولا التوسط الجزئي الواحد اعني الحصول
في حد معين والا لم يكن متحركا بل ساكنا ولا التوسطات الجزئية المتعددة اعني الحصول في حد معين بعد الحصول في حد آخر كذلك
والا فان لم يكن تلك الحصولات متعاقبة متجاورة لزم انقطاع الحركة بكل واحد من تلك الحصولات فلا يكون الحركة من المبدأ
الى المنتهى حركة واحدة بل حركات متعددة بين كل حركتين منها سكون وان تعاقبت وتجاورت لزم تتالي الآنات وتركب المسافة
مما لا يتجزى وقد مر بطلانه واجاب عنها الامام الرازي بان الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى امر موجود في الآن مستمر باستمرار
الزمان ويصير واحدا بالتشخص لوحدة الموضوع والزمان وما فيه الحركة فاذا فرضنا المسافة حدودا معينة فعند وصول المتحرك
اليها يعرض لذلك الحصول في الوسط ان صار حصولا في ذلك الوسط وصيرورته حصولا في ذلك الوسط امر زائد على ذاته الشخصية
وهي باقية عند زوال الجسم من ذلك الحد الى حد آخر وانما يزول عارض من عوارضها وليس الحصول في الوسط امرا كليا يكون
له كثرة عددية لان ذلك انما يكون اذا كان في المسافة كثرة عددية حتى يقال الحصول في هذا الحد من المسافة غير الحصول
في ذلك وليس كذلك لان المسافة متصل واحد لا اجزاء لها بالفعل فالحركة فيها عند اتحاد الموضوع والزمان لا يكون
الا واحدا بالتشخص وان امكن فرض الاجزاء فيه كالخط الواحد وذلك لان المعتبر في الكلية امكان فرض الجزئيات لا فرض
الاجزاء وهو غير ممكن ههنا قال هذا ما عندي في هذا الموضع المشكل العسير كذا نقل عنه في شرح المقاصد وتحقيق ذلك
في الشفاء حيث قال فان قال قائل ان الكون في المكان ولم يكن قبله ولا بعده فيه وكذلك الاضافة الى هذا الكون والامر الذي
يجعلونه انا هو امر كلي معقول وليس بموجود بالفعل بل انما الموجود بالفعل الكون في هذا المكان ولم يكن قبله ولا بعده
فيه وكذلك الاضافة الى هذا الكون والامر الكلي انما تثبت باشخاصه فلا يكون شيئا واحدا موجودا بعينه كما اتفق عليه اهل
الصناعة فنقول اما الكون في المكان من حيث يقال على متمكن كثيرين فلا شك ان الحال فيه على ما قد وصفه واما من حيث
يقال على متمكن واحد ولكن لا معا فالامر فيه مشكل فانه لا يبعد ان يكون معنى جنسي يقال على موضوع واحد في وقتين
ويكون لم يثبت واحدا بعينه مثل الجسم الابيض اذا اسود فان الجسم اذا كان اسود فقد كان فيه سواد فكان السواد لونا وكان
اللون كالجزء من السواد مثلا او يخصصه ما قارنه كان سوادا فلما ابيض فلا يمكننا ان نقول ان ذات الشيء الذي كان عرض
له مقارنة التخصيص باقية وقارنه تخصيص آخر مثل الخشبة موجودة في بيت على تخصيص انها جزء حائط ثم صارت هي بعينها
جزء سقف ولها اضافة اخرى وتخصيص انه جزء سقف فان ذلك ليس كذلك بل مثله مثل ان يعدم الحائط والخشبة التي

فيه ثم

فيه ثم يجد في البيت حائط وفيه خشبة اخرى مثل تلك الخشبة وذلك لان السواد لا يبطل فصله ويبقى حصته من طبيعة الجنس
التي كانت مقارنة له بعينها والا فليس بفصل منوع بل هو عارض لا منوع ثم علم هذا في مواضع اخرى فاذا كان الامر على هذا
فلننظر هل حكم الكون في المكان الموجود في المتمكن تارة مقارنا للتخصيص انه في هذا المكان وتارة مقارنا للتخصيص انه
في مكان آخر حكم اللون او ليس كذلك بل حكمه حكم حرارة تارة تنفعل في هذا وتارة في ذلك او رطوبة تارة تنفعل عن هذا وتارة
عن ذلك وهي واحدة بعينها او عرض آخر من الاعراض يبقى واحدا بعينه وبالجملة تخصيص بعد تخصيص فنقول اولا ان هذا التخصيص
بهذا او بذلك في امر المكان ليس امرا موجودا بالفعل بعينه كما يظهر لك بعد اذ المتصل لا اجزاء له بالفعل بل عرض ان يتجزى الا انسان
يقسم المسافة فيجعلها بالفعل مسافات على احد انواع القسمة وما بين حدود تلك القسمة ايضا مسافات لا يشتمل عليها الآن
وحركة على النحو الذي قلنا انها يكون في آن بل الحركة التي على نحو القطع ويكون الزمان مطابقا لها ولا يكون المعنى الذي
سميناه آنا هو متكثر فيها بالفعل لان ذلك لا يتكثر بالفعل الا بتكثر المسافة بالفعل واذا لم يكن متكثرا بالفعل وكانت
الحركة على الموضوع الواحد اعني المسافة موجودة ولم تكن كثيرة بالعدد كانت بالضرورة واحدة بالعدد ولم يكن على النمط
الذي يكون عليه الحال في اللون ووجوده في الموضوع في حال سواده وفي حال بياضه وحال النسبة التي تخصص كلا الى الموضوع
بالفعل لان الحركة لا يوجب لها تفصيلا بالفعل الا ان يتوهم الانفصال استمرارا لا يجيء معه تغير هذه الحال بالقياس الى الموضوع شيء
يعدم منه امر ثابت بالشخص فانه انما يختلف النسبة بالفعل الى ما هي بالفعل وانما يكون الواحد بالفعل يتكثر من قبل النسبة
اذا كانت متكثرة بالفعل فاذا كانت المسافة واحدة بالاتصال لا اختلاف فيها لم يختلف اليها نسبة فلم يختلف بسبب ذلك
عدد شيء واحد ثم بعد ذلك اذا عرض للمسافة قسمة ما واختلاف لم يكن ذلك مما يتعلق بالحركة ولا الحركة يتعلق به ولا احدهما
موجب للآخر ولا موجبه كانت الاشياء التي تعرض له غير متكثرة بالذات بل بالعرض ومن طريق نسبة الواحد الكثير ويكون النسبة
خارجية غير داخلة في ذات الشيء وبالجملة لا يكون هذه الحال حال اللون الذي هو بالحقيقة لا بالقياس الى امر خارج يختلف
بمقارنة فصل السواد والبياض ولا كون المتحرك في المكان مطلقا يصير كثيرا بكونه في هذا المكان وذلك المكان لانه ليس
في مسافة الحركة انفصال بالفعل ومكان معين دون مكان حتى يجوز ان يكون الكون في المكان مطلقا جنسا او نوعا
يتنوع او يتشخص بسبب نسبته الى امكنة كثيرة بالفعل انتهى كلام الشفاء **المسئلة الخامسة** في ذكر الامور التي يتعلق بها
الحركة على ما قال ويتوقف اي الحركة على المتقابلين اراد بهما ما منه الحركة وما اليه اعني المبدأ والمنتهى لامتناع اجتماعهما
بالقياس الى الحركة الواحدة والعلتين اي القابلية وهي الموضوع والفاعلية والمنسوب اليه اي المقولة التي يقع فيها الحركة
والمقدار اي الزمان فهذه امور ستة لا يمكن تحقق الحركة بدون شيء منها وهذا هو المراد من التوقف لا الا التقدم لتوقف
على بعضها كالزمان بل هو متوقف على الحركة لكونه مقدارا لها وكذا المنتهى فانه قد يكون متاخرا في الوجود عن الحركة
كالبياض في حركة اللا ابيض ولذلك قال الشيخ في الشفاء ان الحركة تتعلق بامور ستة على ما اشرنا اليه اما تعلق الحركة
بالعلة القابلية والفاعلية فظاهر لكونها عرضا وهو قسم من الممكن وكذا تعلقها بما فيه الحركة اذ لا بد لها من مسافة
او ما يجري مجراها واما تعلقها بالزمان فلكونها امرا غير قار ومستلزما له فلا بد له من زمان يطابقه واما تعلقها
بما منه وما اليه فقال الشيخ انه يستنبط من حدها لانها اول كمال لشيء له كمال ثان بان ينتهي اليه ولما كان القوة
التي قبل الكمالين وهي الحالة التي الكمال الاول تركها وتوجه الى الكمال الثاني ثم قال وربما كان ما منه وما اليه مما
يثبت الحصول فيهما زمانا حتى يكون عند الطرفين سكون وربما لم يكن الحصول فيهما اذا فرض كما يتحدد بالفعل الا آنا
كما للفلك فان في حركته نزولا مبدأ وتوجها الى غاية لكن لا وقوف له عند احدهما ثم اورد سؤالا وهو ان الحد

في المنفصل

في المتصل على مذهبكم ليست موجودة بالفعل بل بالقوة وانما يصير بالفعل باحد اسباب كقطع او فرض او مماسة لموازٍ
فما لم يكن احد هذه الاسباب بالفعل لم يكن مبدء ومنتهى وما لم يكن مبدء ولا منتهى لا يكون حركة فالفلك ما لم يكن له سبب محدد لا
يكون متحركا وهذا مح ثم اجاب عنه بان المبدء والمنتهى يكون للحركة بضرب من الفعل وضرب من القوة والقوة يكون على وجه قريب من الفعل
ووجه بعيد منه مثال القريب ان يفرض للمتحرك حال انه بحيث لو تحدد فيه وصل اليه الآن تفرضه فيكون ذلك له وفي نفسه بالقوة
وانما يصير بالفعل بعد الحصول الفرض بالفعل ومع ذلك لا يتوقف بل يستمر ومثال البعيد ما يستقبل لا يمكن من حيث هو حد حركة
ان يحصل بالفعل حد حركة بالفعل بفرض او بسبب محدد بالفعل بل يحتاج ان يستوفي المسافة التي يصير بحيث يمكنك ان تفرض
مبدء ومنتهى فكل حركة من حركات الفلك تنتهي اليها في وقت معين وتحصلها فانها بفرض ذلك المقدار يفرض المبدء والمنتهى
مثابيني اي نقطتين مختلفتين هما احدا ذلك المفروض من الحركة في ذلك الوقت الذي يعينه وتارة تكون نقطة واحدة
هي بعينها مبدء ومنتهى اما المبدء فلان الحركة اليها فالحركة المكانية او الوضعية تعلقها بالمبدء والمنتهى هو انك اذا اعتبرت
حركة ومسافة تعين مع ذلك مبدء ومنتهى في المتحرك المكاني او الوضعي تعلقه بالمبدء والمنتهى هو ان يكون ذلك له بالفعل او بالقوة
القريبة من الفعل وذلك على اي وجه كان منهما جاز فانه لم يشترط الوجه المعين منهما وبالجملة فان الحركة تتعلق بالمبدء
والمنتهى على هذه الصورة والشرط لا من حيث هما بالفعل فما منه الحركة وما اليه قد يتحدان محلا بان يكون محل المبدء بعينه
محل المنتهى كما في الحركة المستديرة فان كل نقطة مفروضة في الجسم يكون مبدء للحركة ومنتهى لها ايضا فان الحركة منها بعينها
حركة اليها وقد يتضادان ذاتا اي يكونان متضادين بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة
وقد يتضادان عرضا اي يكونان متضادين بالعرض كما في الحركة من المركز الى المحيط فان ذات كل واحد من المبدء والمنتهى
نقطة وليس بين النقط من حيث هي نقط تضاد بالذات بل التضاد الذي بين المبدء والمنتهى هناك تضاد بالعرض اعني بواسطة
عروض عارضين متضادين احدهما كون احدهما غاية البعد من المحيط وثانيهما كون الاخرى غاية القرب منه كما اذا كانا متحدين
محلا كما في الحركة المستديرة فانهما متضادان لا بالذات بل بواسطة عروض وصفين هما البداية والنهاية قال الشيخ وربما
كان ما منه وما اليه ضدين وربما كانا بين الضدين لكن الواحد اقرب الى الاخر من ضد اخر وربما لم يكونا ضدين ولا بين
ضدين ولكن كانا من جملة امور لها نسبة الى الاضداد وامور متقابلة بوجه ما فلا يجتمعان معا كالاحوال التي للفلك فانه لا يصا
مثل حركة منه لمنتهاها لكنهما لا يجتمعان معا ولكل منهما اعتباران متقابلان احدهما بالنظر الى ما يقابلان له فان المبدء
قد يقابل بالتقابل الذي المنتهى وهما اعني المبدء وذا المبدء وكذا المنتهى وذا المنتهى متقابلان تقابل التضايف كما عرفت وثانيهما
اعتبار كل منهما بالنظر الى الاخر فان المبدء قد يقابل بالقياس الى المنتهى وكذا المنتهى بالقياس الى المبدء وبهذا الاعتبار قد ذكرهما
فلذلك قوله قد يتحدان محلا وقد يتضادان ذاتا وعرضا فلذلك لم يذكر هذا الاعتبار ههنا واما كونهما متضادين على ما
مر فلانهما متقابلان وليسا بمتضايفين فانه ليس كل من يعقل مبدء الحركة يعقل منتهاها اما وبالعكس وليس احدهما سلبا
للاخر ولا عدم ملكة له فبقي تقابل التضاد ولو اتحدت العلتان قد عرفت وجه احتياج الحركة الى العلتين القابلية والفاعلية
والمطلوب ههنا انه لا يمكن ان يكون القابل للحركة بعينه هو الفاعل لها واستدل عليه بوجهين الاول انه لا شك ان القابل
للحركة المكانية والوضعية انما هو الجسم بمعنى الصورة اعني الجوهر القابل للابعاد لانه هو المالئ للمكان المقتضي للوضع بالذات
وما يتبعه من المادة والصورة والهيئات متصف بالتحيز والوضع بالتبع وبالعرض فاذا كان المقتضي للتحيز والوضع بالذات
هو الصورة الجسمية كان الموصوف بالانتقال عن الحيز والوضع ايضا بالذات هو الصورة الجسمية فيكون القابل للحركة هو الصورة
الجسمية فلو كان فاعل الحركة ايضا هو الجسم بهذا المعنى وهو امر مستمر باق لا محالة فاذا اصابه علة لجزء من الحركة الذي هو

مبدءا او المنتهى بعد ان تكون حركة

المستديرة

من الجملة

حركة

حركة لزم بقاء ذلك الجزء ودوامه بدوام علته وما دام هذا الجزء باقيا لا يمكن ان يوجد الجزء الاخر لامتناع اجتماع اجزاء
الحركة في الوجود فلا يتصور الحركة بتمامها بل يكون منتفية لا محالة وسواء في ذلك الحركة بمعنى القطع والتوسط فان الحركة التوسطية
وان كانت مستمرة بحسب الذات لكنها متجددة بحسب النسب الى حدود المسافة كيف وهي الراسمة للحركة القطعية والى هذا الوجه
اشاره بقوله انتفى المعلول الثاني انه لو كان الجسم بالمعنى المذكور الذي هو القابل للحركة فاعلا لها ايضا وهو واحد في جميع الاجسام
لكون الصورة الجسمية طبيعة نوعية على ما مر غير مرة لعمت الحركة جميع الاجسام في جميع الاحوال والتالي باطل بالضرورة نبيا الملازمة
وجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة على ما هو المفروض من كون الجسم بما هو جسم علة للحركة والى هذا الوجه اشار بقوله وعم
اي المعلول فان قيل كلا الوجهين منتقض بالطبيعة التي هي الفاعلة للحركات الطبيعية اما الاول فلان الطبيعة مستمرة في كل الجسمية
واما الثاني فلانها موجودة في الاجسام كلها ايضا فلو جاز كون الطبيعة علة للحركة فليجز كون الجسمية ايضا علة لها وان لم يجز
كون الجسمية علة لها لم يجز كون الطبيعة ايضا علة لها قلنا الجواب عن الاول ان الطبيعة وان كانت امرا مستمرا لكنها ليست
بذاتها علة للحركة بل عند كونها بحال من الاحوال كالخروج عن الحيز الطبيعي مثلا وعن الثاني انها وان كانت موجودة
في جميع الاجسام لكنها مختلفة فيها بخلاف الجسمية على ما مر وهذا معنى قوله بخلاف الطبيعة المختلفة اشارة الى الجواب عن الثاني
المستلزمة للحركة في حال اشارة الى الجواب عن الاول فان قلت فليكن الجسمية ايضا مقتضية بحال كالطبيعة قلت فيلزم خلاف
الفرض اذ المفروض كون الجسمية بما هي جسمية علة للحركة على ما اشرنا اليه اولا ولو منع جواز كون الجسمية مع الطبيعة
حال من احوالها قال الشيخ في الشفاء واما تعلقها اي الحركة بالمحرك فلان الحركة اما ان يكون للمتحرك عن ذاته من حيث هو جسم
طبيعي او يكون صادرة عن سبب ولو كان الحركة لذاته لا لسبب لكانت الحركة لا يعدم البتة ما دام ذات الجسم الطبيعي المتحرك بها موجودة
لكن الحركة تعدم عن كثير من الاجسام وذاته موجودة ولو كانت ذات المتحرك سببا للحركة حتى يكون محركا ومتحركا لكانت الحركة
يجب عن ذاته لكن لا يجب عن ذاته اذ يوجد ذات الجسم الطبيعي وهو غير متحرك فان وجد جسم طبيعي يتحرك دائما فهو بصفة
له زائدة على جسميته الطبيعية اما فيه ان كانت الحركة ليست من خارج واما خارج عنه ان كانت من خارج وبالجملة لا يجوز ان
يكون ذات الشيء سببا للحركة فانه لا يكون شيء واحد محركا ومتحركا الا ان يكون محركا بصورته ومتحركا بموضوعه او محركا
وهو ماخوذ مع شيء اخر انتهى كلام الشفاء وهو صريح فيما ذكرنا فان قلت فاي حاجة الى اثبات الطبيعة قلت اثبات الطبيعة
انما هو لاقتضاء بعض الاجسام حركة مخصوصة وافاعيل مختصة دون بعض بحيث يجزم بكون المقتضي من مقومات ذلك الجسم
لا من عوارضه ووجه اخر ذكره الشيخ ايضا في الشفاء حيث قال ومما تبين لك ان الشيء لا يحرك ذاته ان المحرك اذا حرك لم يخل اما
ان يكون يحرك لا بان يتحرك واما بان يكون يحرك بان يتحرك فان كان المحرك يحرك لا بان يتحرك فمحال ان يكون المحرك هو
المتحرك بل يكون غيره فان كان يحرك بان يتحرك وبالحركة التي فيه بالفعل يحرك ومعنى يحرك انه موجد في شيء متحرك بالقوة
حركة بالفعل فيكون ح انما يخرج شيئا من القوة الى الفعل لشيء فيه بالفعل وهو بعينه فيه بالقوة فيحتاج ان يكتسبه
مثلا انه كان حارا فكيف يسخن نفسه بحرارته اي انه كان حارا بالفعل فكيف يكون حارا بالقوة حتى يكتسب من ذي حرارة
عن نفسه فيكون بالفعل وبالقوة معا وبالجملة طبيعة الجسمية طبيعة جوهرية له طول وعرض وعمق وهذا القدر مشترك
فيه لا يوجب حركة والا لاشتركت فيها نفسها فان زيد على هذا القدر معنى اخر حتى يلزم الجسم حركة وحتى يكون جوهرا ذا
طول وعرض وعمق وخاصة اخرى مع المذكور يتحرك بسبب ذلك فيكون فيه مبدا لحركة زائدا على الشرط الذي اذا وجد
كان به جسما وان كان من خارج فذلك فيه ظاهر انتهى وفيه ايضا دلالة على ما ذكرنا **المسئلة السادسة**
في ان الحركة في اي مقولة تقع وفي ايها لم تقع على ما قال او المنسوب اليه اي المقولة التي تقع فيها الحركة اربع الكم والكيف

والاين

والاين والوضع بخلاف باقي المقولات لعله اراد انه لا يعرضها الحركة اصلا و بالذات لا و ثانيا امّا مقولة الجوهر فما اشار
اليه بقوله فان بسائط الجواهر توجد دفعة وكذا تفسد دفعة من غير تدريج بيان ذلك على ما قال الشيخ في طبيعيات الشفا
بعد تمهيد ان المراد من وقوع الحركة في مقولة هو ان الجوهر اي الموضوع يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع آخر ومن صنف الى
صنف بهذه العبارة فان هذه المقولة اي الجوهر لا يعرض فيها الحركة وذلك لان الطبيعة الجوهرية اذا فسدت تفسد دفعة فلا
يوجد بين قوتها الصرفة و فعلها الصرف كمال متوسط وذلك لان الصورة الجوهرية لا تقبل الاشتداد والتنقص وتحقيقه
في قاطيغورياس الشفا بان قبول الاشتداد والضعف فرع قبول التضاد وهو منتف في الجواهر ثم بعد ذكر خاصية نفي التضاد
عن الجواهر يتبع هذه الخاصية خاصية اخرى وهي ان الجوهر لا يقبل الاشد والاضعف فان المشتد يشتد عن حالة هي
الحالة التي يشتد اليها فلا بد ان يخرج عن حالة الضعف يسيرا يسيرا متوجها الى حالة القوة او عن حالة القوة متوجها الى
حالة الضعف والحالتان متقابلتان متضادتان لا يجتمعان فان كانتا اعراضا كان الاشتداد والضعف في الاعراض وهذا
مما يكون وان كانتا جواهر كان في جواهر ايضا تضاد وقد منع ذلك ثم الضرب من التضاد الذي لم تشتمل في نفي الجواهر مضادة
ما كان باعتبار عدم الاجتماع في المحل دون الموضوع فذلك مما لا يحتمل المصير من بعضها الى البعض على سبيل الاشتداد والتنقص
فليس كل الاضداد يكون الانتقال من بعضها الى بعض على هذا السبيل بل ربما كان دفعة بل يمنع قبول التضاد يمنع التنقص والاشتداد
و وضعه لا يوجب وضعه انتهى كلام قاطيغورياس وبينه في الطبيعيات بان قال لانها اذا قبلت الاشتداد والتنقص لم يخل اما ان يكون
الجوهر وهو في وسط الاشتداد والتنقص يبقى نوعه او لا يبقى فان كان يبقى نوعه فما تغيرت الصورة الجوهرية البتة بل انما
تغير عارض للصورة فقط فيكون الذي كان ناقصا فاشتد قد عدم والجوهر لم يعدم فيكون هذا استحالة او غيرها لا كونا
وان كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد فيكون الاشتداد قد جلب جوهرا آخر اي المادة وكذلك في كل آن يفرض للاشتداد يحدث جوهر
آخر ويكون الاول قد بطل و يكون بين جوهر و جوهر امكان انواع جوهرية غير متناهية بالقوة كما في الكيفيات وقد علم
ان الامر بخلاف هذا يعني معلوم بالاستقراء والمشاهدة ان صورة نوعية اذا فسدت يحدث عقيبها بلا فصل صورة اخرى
بالفعل ولا يبقى الجسم زمانا بين الصورتين بحيث يكون نوعا بالقوة لا بالفعل ثم بين ذلك ببيان برهاني فقال وهو قوله
فان موضوع الصورة الجوهرية اي المادة لا يتقوم بالفعل الا بقبول الصورة وهي لا توجد الا اشياء بالقوة والذات الغير محصلة في نفسها
بالفعل يستحيل ان يتحرك من شيء الى شيء فان كانت الحركة الجوهرية موجودة فلها متحرك موجود ذلك المتحرك يكون
هو بها بالفعل ويكون جوهرا تاما بالفعل ثم قال ولا يمكن ان يقال ان هذا القول يلزم مثله على حركة الاستحالة [illegible]
لان الهيولى هناك تجتمع قوامها الى الصور تقوم بالفعل والصورة اذا وجدت بالفعل حصلت نوعا بالفعل فوجب ان يكون
الجوهر الذي هو الجوهر هناك قد حصل بالفعل ثم العرض [illegible] الاعراض التي يتوهم بين كيفيتين مثلا [illegible] مستغني
عنها في قوام الموضوع بالفعل انتهى والحاصل ان امتناع ان يكون بين جوهر و جوهر انواع غير متناهية بالقوة انما
هو لما [illegible] يكون تلك الانواع بالقوة لوجوب فعلية الموضوع المتقوم بها بخلاف ان يكون بين كيفية وكيفية مثلا انواع
غير متناهية بالقوة لعدم تقوم الموضوع بتلك الانواع فلا منافاة بين كونها بالقوة وبين كون الموضوع متقوما
بالفعل هذا وقد يعلل ذلك بان تلك الصور المتعاقبة ان كان بينها [illegible] يوجد في اكثر من آن واحد فقد سكنت الحركة
في الصور والا كانت كلها آنية الوجود فان تعاقبت بلا فصل تتالت الآنات وان وجد ما بين متعاقبين زمان
خال عن تلك الصورة الآنية كانت الحركة منقطعة ثم يدفع النقض بحركة الكيف وغيره بان بقاء الموضوع بدون الكيفيات
وسائر الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه عنها انتفاء المتحرك حال كونه متحركا كما يلزم ذلك من خلو المتحرك عن الصور

المتعاقبة

المتعاقبة لان المتحرك فى الصورة اما الجسم او المادة ولا وجود لشئ منهما لخلو الهيولى عن الصورة وكون المتحرك معدوما حال
كونه متحركا باطل بالبديهة قال الشارح المواقف وفيه بحث لانه يلزم منهما محال آخر وهو انه اذا خلا الموضوع فى زمان عن
الكيفيات المتعاقبة تلك لم يكن له فى ذلك الزمان حركة فى الكيف لان الحركة كما تنتفي بانتفاء محل الحركة بل يلزم ان لا يكون
هناك الا كيفيات آنية الوجود لا يوجد شئ منها فى الازمنة الواقعة بين تلك الآنات فان سميت مثل هذه حركة لم يكن
الحركة منطبقة على الزمان منقسمة بانقسامه ثم قال ولا محيص عن ذلك الا بما مر من ان المتحرك فى الكيف مثلا له فيما
بين مبدأ الحركة ومنتهاها كيفية واحدة سيالة ومثل هذا الحال السيال الذي يتبدل افراده على محله مع بقاء المحل
بتشخصه لا بد ان يكون عرضا لتقوم محله بدونه فلا يتصور حركة فى الصور المقومة لمحالها انتهى ومن ان القول بالعرض
السيال الذي ذهب اليه بعضهم من ان الاين منه قار ومنه سيال هو الحركة فى المكان والكيف منه قار ومنه سيال
هو الحركة فى الكيف والكم منهما هو قار ومنه سيال هو الحركة فى الكم الى غير ذلك على ما نقله الشفاء فقد زيفه الشيخ
بان المسود مثلا ليس سوادا يشتد بل اشتداد سواد محل اشتداد الموضوع فى سواده وذلك لانه لا يخ اذا فرضنا سوادا
اشتد اما ان يكون ذلك السواد بعينه موجودا وقد عرض له عند الاشتداد زيادة او لا يكون موجودا فان لم يكن
موجودا فح ان يقال انه قد عدم وبطل هو ذا يشتد ان الموصوف بصفة موجودة يجب ان يكون امرا موجودا ثابت
الذات ولئن كان السواد ثابت الذات فليس سيالا كما زعموا من انها كيفية سيالة بل هو ثابت على الدوام يعرض
عليه زيادة لا يثبت مبلغها بل يكون فى كل آن مبلغ آخر فيكون هذه الزيادة المتصلة هي الحركة لا السواد فاشتداد
السواد وسيلانه او اشتداد الموضوع فى السواد وسيلانه فيه هو الحركة لا السواد المشتد انتهى وقد قيل فى دفع النقض
بالكيف وغيره ان تغيرات الجواهر اعني الاجسام بصورها لا يقع فى زمان لان الصورة لا تشتد ولا تضعف بل تقع فى آن
وتغيراتها بكيفياتها وكمياتها واينها واوضاعها تقع فى زمان لانها تشتد وتضعف ومعنى الاشتداد هو ان يبقى
المحل الثابت بالقياس الى حال غير قار يتبدل نوعيته اذا قيس ما يوجد منه فى آن الى ما يوجد فى آن آخر بحيث يكون ما
يوجد فى كل آن متوسطا بين ما يوجد فى الآنين المحيطين به ويتصل جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو
متوجه بتلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه الا انه يؤخذ من حيث ينصرف بها عن تلك الغاية
فالاخذ فى الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المنصرم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل
دون كل واحد من تلك الهويات واما الحال الذي يتبدل هوية المحل المتقوم بتبدله وهي الصورة فلا يتصور فيها اشتداد
ولا ضعف لامتناع تبدلها على شئ واحد متقوم يكون هو هو فى الحالين انتهى واورد عليه فى شرح المقاصد ان تقوم
المادة انما هو بصورة ما فانعدام الصورة انما يوجب عدمها لو لم تخلفه بعينه صورة اخرى على انا لا نم تبدل هوية
المادة بتبدل الصورة فان الشيخ صرح بان الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة
الشخصية انتهى واقول الاعتبار تقوم المادة بصورة ما وكذا استحفاظ وحدتها الشخصية بالوحدة النوعية انما هو
ليصح كون المادة امرا ما بالقوة ولئلا يلزم ان يكون معدوما معه ولا يكفى ذلك لكونها موجودة بالفعل فعلية
مقابلة للقوة وموضوع الحركة لا بد ان يكون موجودا بالفعل فعلية كذلك فانه ان لم يكن موجودا بالفعل كذلك بل كان
فعليته عين قوته كما فى الهيولى لم تكن ذاتا واحدة بل كانت مع كل واحدة من الصور الحادثة فيه بدلا ذاتا على حدة
مغايرة لها مع اخرى منها فلا يكون شئ من تلك الذوات المتحصلة المختلفة حركة وانتقال من حالة الى اخرى فلا حركة
ثم وانما كان فعلية الهيولى بحد انها عين كونها بالقوة لما قال الشيخ فى الهيات الشفاء جوهر الهيولى وكونها

بالفعل جوهر

بالفعل هيولى ليس الا انه جوهر مستعد لكذا والجوهرية التي لها ليس يجعلها بالفعل شيئا من الاشياء بل يعدها لان
يكون بالفعل شيئا بالصورة وليس معنى جوهريتها الا انها امر ليس في موضوع فالاثبات ههنا هو انه امر واما انه ليس في
موضوع فهو سلب وانه امر ليس يلزم منه ان يكون شيئا معينا بالفعل لان هذا عام ولا يصير الشيء بالفعل شيئا بالامر
العام ما لم يكن له فصل يخصه وفصله انه مستعد لكل شيء فصورته التي تظن له هي انه مستعد قابل فاذن ليس ههنا حقيقة
للهيولى يكون بها بالفعل وحقيقة اخرى يكون بها بالقوة الا ان يطرء عليها حقيقة من خارج فيصير بذلك بالفعل ويكون في نفسها
واعتبار وجود ذاتها بالقوة وهذه الحقيقة هي الصورة انتهى ومركباتها اي مركبات الجواهر تنعدم بعدم اجزائها
اي ينعدم كل منها بانعدام جزء من اجزائه وبسائطه فلو تحرك المركب في الجوهرية وكانت ذاته باقية في وسط الاشتداد
لم يلزم وقوع الحركة في الجوهرية بل في حال من احوالها وان لم يكن ذاته باقية بل كانت قد فسدت وحدث مركب اخر فلا بد لفساده من
فساد جزء من اجزائه او جميع اجزائه وفساد كل جزء من اجزائه دفعي لما مر فيكون فساد المركب ايضا دفعيا فلا حركة ولا انتقال
تدريجيا واما المضاف فهو تابع لمعروضه في الاحكام لكونه طبيعة غير مستقلة بمعنى ان مقولة المضاف غير عارضة للموضوع
الا بواسطة عروض مقولة اخرى من مقولات العرض له يكون هي معروضها الاول ومقولات العرض بعضها مما يقبل الحركة
دون بعض فان كان معروضه قابلا للحركة كان المضاف ايضا قابلا لها والا فلا قال الشيخ واما مقولة المضاف فيشبه ان
يكون جميع الانتقال فيها انما هو من حال الى حال دفعة وان اختلف في بعض المواضع فيكون التغير بالحقيقة واقعا اولا
في مقولة اخرى عرضت لها الاضافة اذ من شانها ان يعرض مقولات اخرى ولا يتحقق بذاتها فاذا كانت المقولة مما تقبل
الاشد والاضعف عرض الاضافة مثل ذلك فانه لما كانت السخونة تقبل الاشد والاضعف كان الاسخن يقبل الاشد والاضعف
فيكون موضوع الاضافة يقبل ويلزمه ذلك قبولا اوليا فيكون الحركة في الامر العارض له الاضافة بالذات اولا وللاضافة
بالعرض وثانيا انتهى وكذا متى تابع لمعروضه فانه غير مستقل ايضا كالمضاف قال الشيخ في الشفاء واما مقولة متى فيشبه ان
يكون الانتقال من متى الى متى امرا واقعا دفعة كالانتقال من سنة الى سنة او من شهر الى شهر ويشبه ان يكون حاله
كحال الاضافة في ان نفس متى لا ينتقل فيه عن شيء الى شيء بل يكون الانتقال الاول في كيف او كم ويكون الزمان لازما
لذلك التغير فيعرض بسببه التبدل واما ما لا تغير فيه فستعلم انه ليس في الزمان فكيف يكون لحركة فيه انتهى والى
هذا الاخير اعني كونه حاله كحال الاضافة يرجع ما قال في النجاة من ان وجود متى للجسم تبع للحركة على ما نقل في المواقف
اي ثبوته للجسم بتوسط الحركة فانه ما لا حركة فيه ولا تغير لم يتصور له متى وقال ايضا وكيف يكون فيه حركة فان كل حركة
في متى فلو كان فيه حركة لكان لمتى متى اخر واما الاول اعني كون الانتقال من متى الى متى دفعيا فمبناه ان اجزاء الزمان متصل
بعضها ببعض والفصل المشترك بينها هو الآن فاذا فرض زمانان كسنتين او شهرين او يومين يشتركان في آن فقبل ذلك
الآن يثبت للموضوع متاه بالقياس الى الزمان الاول وبعده يثبت له متاه بالقياس الى الزمان الثاني وذلك الآن
هو نهاية وجود الاول وبداية حصول الثاني فلا تدريج في الانتقال قال شارح المواقف يرد عليه ان الفاصل بين
اجزاء المسافة حدود غير منقسمة ولكن اذا فرض مكانان بينهما مسافة منقسمة كان الانتقال من احدهما الى الاخر تدريجيا
فكذا الحال في الانتقال من زمان الى زمان بينهما زمان كالفجر والمغرب مثلا فانه يكون تدريجيا ايضا لا دفعيا
اقول نسبة المكان وهو حد من حدود المسافة في اجزاء المسافة كنسبة الآن في اجزاء الزمان ونسبة الزمان الى الزمان
كنسبة المسافة الى المسافة كالدار الى الدار والبلد الى البلد فكما ان الانتقال من زمان الى زمان بينهما آن مشترك
دفعي وكما ان الانتقال من مكان الى مكان اعني من حد من المسافة الى حد اخر منها تدريجي لا محالة لامتناع تجاوز الحد

فكذا الانتقال من آن الى آن تدريجي لامتناع تتالي الآنات فلو كان متى نسبة الجسم الى الآن فقط كما ان الاين نسبة الجسم الى المكان
لكان حال الانتقال في متى كحال الانتقال في الاين في كونه تدريجيا لكن متى نسبة الجسم الى الزمان والى الآن كما سيأتي
فباعتبار كونه نسبة الى الزمان يكون حال الانتقال من متى الى متى كحال الانتقال من بلد الى بلد او من دار الى دار في ان
كلا منهما دفعي لا كحال الانتقال من مكان الى مكان وباعتبار كونه نسبة الى الآن يكون حال الانتقال فيه كحال الانتقال
من مكان الى مكان لكن الاغلب انما هو الاعتبار الاول فلا يرد ما ذكره ولهذا الذي ذكرنا ردد الشيخ بين كون الانتقال
في متى دفعيا وبين كونه كالاضافة فالاول انما هو باعتبار كون متى نسبة الى الزمان والثاني باعتبار كونه اعم من النسبة الى
الزمان والآن فليتدبر واما الجدة فالانتقال فيها يكون دفعة لانها عند المص يكون عبارة عن نسبة التملك كما سيأتي
فان حصل التملك فهي دفعة والا فلا حصول له فلا يعقل فيه حركة كذا في شرح العلامة وقيل انها كالاضافة في كونها
طبيعة غير مستقلة فتتبع معروضها في التبدل والاستقرار ولعل ذلك مبني على كونها عبارة عن نسبة الجسم الى حاو له
او لبعضه كالتقمص والتعمم فهي تابعة لهيئة الاحاطة فان تبدلت تلك الهيئة كما اذا تحركت العمامة الى النزول او الصعود تبدلت
النسبة والا فلا وهذا هو الموافق لكلام الشيخ حيث قال في طبيعيات الشفاء واما مقولة الجدة فاني الى هذه الغاية لم
احصلها والذي يقال ان هذه المقولة تدل على نسبة الجسم الى ما يشتمله ويلزمه في الانتقال حتى يكون تبدل هذه النسبة على النحو
الاول انما هو في السطح الحاوي فلا يكون فيها على ما اظن لذاتها اولا حركة انتهى واما الفعل والانفعال فلما اشار
اليه بقوله ولا يعقل الحركة في مقولتي الفعل والانفعال فان المنتقل من التسخن الى التبرد مثلا لا يكون تسخنه باقيا
لان التسخن توجه الى السخونة والتبرد توجه الى البرودة فيلزم التوجه في زمان واحد الى الضدين وهو محال واذا لم يكن
التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف التسخن فبينهما زمان سكون لكونهما حركتين متضادتين فلا يكون هناك
حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال في التسخين والتبريد فقال الشيخ لا يجوز ان يكون في طبيعة ان ينفعل
وان يفعل حركة على سبيل ما يقال الحركة في المقولة فانه ان جاز ان يكون انتقال من التبرد الى التسخن يسيرا يسيرا فلا يخلو اما ان
يكون ذلك والتبرد يتبرد او عندما ينتهي التبرد فان كان عندما التبرد بعد يتبرد ومعلوم ان الانتقال الى التسخن اخذ
لطبيعة التسخن وفي طبيعة التسخن اخذ من طبيعة السخونة فيكون عندما يقصد الحر يقصد البرد وهذا ممتنع وان كان عند منتهى
البرد فهو بعد الوقوف على البرد وبعد الانتهاء كما ستعلم انتهى قوله اخذ من طبيعة التسخن اي اخذ فرد من طبيعة التسخن وذلك
الفرد ايضا تسخن لا محالة فيصير المنتقل بهذا الاخذ متسخنا والتسخن هو انتقال في طبيعة السخونة من فرد الى فرد وهو ظاهر قوله
وفي طبيعة التسخن اي والانتقال المعتبر في طبيعة التسخن اخذ فرد من طبيعة السخونة واذا كان التسخن اخذ فرد من طبيعة السخونة
يكون التبرد اخذ فرد من طبيعة البرودة فيكون المنتقل الى التسخن وهو متبرد بعد متوجها الى اخذ فرد من طبيعة السخونة
والى اخذ فرد من طبيعة البرودة معا وهذا معنى قوله فيكون عندما يقصد الحر يقصد البرد وفي شرح المواقف لقائل
ان يقول ان التسخن له مراتب مختلفة في القوة والضعف فيجوز ان ينتقل المتسخن من مرتبة الى مرتبة اضعف منها وهكذا الى
ان يصل بالتدريج الى مرتبة من مراتب التبرد فلا يلزم التوجه الى الضدين ولا انقطاع الحركة في اثنائها بل عند انتهائها انتهى
والعجب ان اصل هذا السؤال موجود في الشفاء مع جوابه حيث قال بعد الكلام المنقول آنفا ومع ذلك اي لزوم الوقوف
على البرد فح اي حين ان يكون الانتقال الى التسخن بعد الوقوف على البرد لا يخ اما ان يكون ذلك الانتقال نفس التسخن
او انتقالا الى التسخن فان كان نفس التسخن فليس بين البرد والتسخن الا زمان سكون كما ستعلمه وان كان المصير الى التسخن
فلا يخ اما ان يكون في المصير الى التسخن اخذا من طبيعة التسخن او لا يكون فان لم يكن فليس ذلك استحالة الى الاية وان كان

فهناك

فهناك لحد لا يخلو من طبيعة السخونة والاخذ من طبيعة السخونة الى التسخن فيكون عند الانتقال الى التسخن والتوجه اليه التسخن
موجود الا انه الآن يفرض التسخن المتوجه اليه ما هو في الغاية لتسخن ويكون الانتقال مما هو اضعف منه انتهى فنقول
اللهم الا ان هو اصل ذلك السؤال ثم اجاب عنه بما حاصله ان التسخن بل الحركة فانه منقسم بالزمان فحين ان يفرض التسخن
المتوجه اليه ما هو تسخن في الغاية يجب ان يستكمل السخونة في آن فلا يكون هناك تسخن لانه ان كان هناك تسخن فهو
منقسم الى اجزاء كل منها تسخن ويكون الجزء المتقدم منه اضعف فلا يكون بالغاية ما فرضنا تسخنا بالغاية قال فليس بد
من شرط التسخن ان يكون في الغاية بل ان يكون لحدا في السخونة ولا يتسخن في الغاية انتهى ولا يخفى ان ما ذكره في التسخن
بالغاية جار في كل مرتبة من مراتب التسخن لان اي مرتبة من التسخن يفرض كونها مطلوبة للحركة في التسخن يجب ان يكون
واقعة في آن فانها لو كانت واقعة في زمان لانقسمت الى اجزاء كل منها تسخن ومسبوق بجزء اخر هو ايضا تسخن اضعف
او اقوى فلا يكون تلك المرتبة المطلوبة هف فاذا كانت واقعة في آن يكون سخونة لا تسخنا هذا فان قيل هذا الدليل
المذكور منقوض بحركة الاستحالة فان المنتقل من السخونة الى البرودة لا يكون سخونته باقية والا لزم اجتماع الضدين
واذا لم يكن السخونة باقية والبرودة لا توجد الا بعد وقوف الحركة في السخونة فبينهما زمان سكون فلا يكون هناك
حركة من السخونة الى البرودة على الاستمرار اقول المنتقل من السخونة الى البرودة هو المتبرد والتبرد هو التوجه الى البرودة
فلو كان المتوجه الى البرودة ذا سخونة لا يلزم اجتماع الضدين اذ لا مضادة بين السخونة وبين التوجه الى البرودة بل
بين السخونة والبرودة او بين التوجه الى السخونة والتوجه الى البرودة بخلاف ما نحن فيه فان المنتقل من التسخن الى التبرد
متوجه الى التبرد وفي ضمن التبرد الى البرودة فلو كان ذا تسخن لكان متوجها الى السخونة ايضا وبين التوجهين تضاد لا محالة
ثم انه هذا الدليل كما ينفي الحركة بالذات عن مقولتي الفعل والانفعال ينفي الحركة بالتبعية ايضا كما لا يخفى فالوجه لما
في المواقف وشرحه من ان الحيوانات الحركة فيهما تتبع الحركة اما في القوة ارادة كانت او طبيعة او في الآلات واما في القابل
فان العزيمة قد تنفسخ يسيرا يسيرا والطبيعة قد تجوز كذلك والآلة قد تكل كذلك والقابل ربما ينتقص استعداده لتمام الفعل
شيئا فشيئا ففي جميع هذه الصور يتبدل الحال اولا في تلك الامور ويتبعها الحركة في الفاعلية والتبدل في التأثير
يستلزم التبدل في التأثر فتقع الحركة في المقولتين بتبعية الحركات التغير التدريجي فيما يتم به الفعل من الامور المذكورة
ونحو ان ينفعل فيما يتم به الانفعال في الشيء واما مقولة ان يفعل وينفعل فربما ظن ان فيهما حركة من وجوه من
ذلك اذ الشيء يكون ولا يفعل ولا ينفعل ثم يتدرج يسيرا يسيرا الى ان يصير يفعل او ينفعل ويكون ان يفعل او ان ينفعل
غاية لذلك التدرج مثل السواد فانه غاية للتسود فيظن فيهما بين المقولتين حركة وايضا فانه قد يتغير الشيء من
ان لا يكون ينفعل بالحر او يفعله الى ان ينفعل بالحر او يفعله ويكون ذلك قليلا قليلا فيظن ان ذلك للحركة وايضا
فان الانفعال قد يكون بطيئا فيتدرج يسيرا يسيرا الى ان يسرع ويشتد وبالعكس فيظن ان ذلك حركة الى السرعة
فنقول اما الوجه الاول فلا يكون الحركة في الفعل والانفعال بل في اكتساب الهيئة والصورة التي صاحبها ان يفعل
الفعل والانفعال واما الوجه الثاني فيحله ما سيبين بعد من انه لا سبيل الى ان يتصل الاستحالة من برد الى تسخن
او برد الى تسخن الا بالانقطاع وتخلل سكون واما الوجه الثالث فلا اعتقد من ان يجعل الاسراع الذي للمسرعة
بالقوة الى السرعة بالفعل يسيرا يسيرا حركة وهو استكمال لما بالقوة من حيث هو بالقوة لكن ذلك السرعة والبطوء
ليسا بحركتين ولا فعلين ولا انفعالين بل عارضين وكيفيتين وهيئتين لهما للفعل او للانفعال انتهى كلام الشيخ
والمصنف لما فرغ من بيان نفي الحركة عن سائر المقولات شرع في تفصيل ما يقع فيه الحركة من المقولات الاربع فقال

ان ينفعل نحو هو من الانفعال التابع يحكي

نفس

فی الکم ای وقوع الحرکة فی الکم باعتبارین احدهما التخلخل والتکاثف والاخر النمو والذبول فان الانتقال فی الکم اما ان
یکون من النقصان الی الزیادة او من الزیادة الی النقصان والاول یکون اما بورود مادة تزید فی کمیة الجسم وهو النمو او بدونه
وهو التخلخل کما فی هواء باطن القارورة عند مصها والثانی اما ان یکون بنقصان جزء وهو الذبول کما فی المدقوق او بدونه
وهو التکاثف کما فی هواء باطن القارورة عند النفخ فیها فالتخلخل هو ان یزید مقدار الجسم من غیر ان ینضم الیه غیره والتکاثف
هو ان ینقص مقدار الجسم من غیر ان ینفصل منه جزء وهذان ای التخلخل والتکاثف الحقیقیان وقد یطلق التخلخل علی الانتفاش وهو
ان یتباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض بحیث یداخلها جسم غریب کالهواء کما فی القطن المنفوش والتکاثف علی الاندماج وهو ان
یتقارب اجزاء الجسم بحیث یخرج عنها ما بینها من الجسم الغریب کما فی القطن الملفوف بعد نفشه وهما من مقولة الوضع لرجوعهما
الی هیئة نسبة الاجزاء بعضها مع بعض وهذا الانتقال بالنظر الی الاجزاء حرکة اینیة واما بالنسبة الی الکل فحرکة فی الوضع
بحسب الداخل کما فی الة الدلک لا بحسب الخارج ولیس بحرکة فی الکم کالنمو علی ما توهم لما ستعلم وقد یطلقان ایضا علی رقة القوام وغلظه
وهما من مقولة الکیف فالمراد منهما ههنا هما الحقیقیان قال الشیخ فی طبیعیات الشفاء والکم ففیه ایضا حرکة وذلک علی وجهین
احدهما بزیادة مضافة فینمو لها الموضوع او نقصان یقع بالتحلل والتحلل ینفصل له الموضوع وصورته فی الامرین باقیة
وهذا یسمی ذبولا ونموا وقد یکون لا بزیادة تزاد علیه ونقصان ینفصل منه بان یقبل الموضوع نفسه مقدارا اکبر واصغر
بتخلخل او تکاثف غیر انفصال فی اجزائه وهذا وان کان یلزمه استحالة القوام وهی من الکیف فذلک غیر الزیادة فی الکم و
نقصانه ولان هذه الحالة سلوک من قوة الی فعل یسیرا یسیرا فهو کمال ما بالقوة فهو حرکة لکنه قد یشکک فیقال ان الصغیر
والکبیر لیسا بمتضادین والحرکات کلها بین المتضادات فنقول اما اولا فلسنا نحن نتشدد فی ایجاب کون الحرکات کلها بین
المتضادات بل اذا کان شیئان متقابلان لا یجتمعان معا وسلک الشیء من احدهما الی الاخر یسیرا یسیرا سمینا الشیء متحرکا وان
کان لا تضاد هناک علی ان الصغیر والکبیر لا تضاد فی اللذین یتحرک فیما بینهما النامی والذابل لیسا الصغیر والکبیر الاضافیین
المطلقین بل کانت الطبیعة جعلت للانواع الحیوانیة والنباتیة حدا فی الصغر وحدا فی الکبر لا یتعداهما فیتحرک فیما بینهما
فیکون العظیم هناک عظیما علی الاطلاق ولا یصیر صغیرا بالقیاس الی عظیم اخر فی ذلک الموضوع وکذلک الصغیر یکون صغیرا
بالاطلاق واذا کان کذلک لم یبعد ان یشاکل المتضادات بل یکون متضادة فان قال قائل ان النمو حرکة فی المکان لان المکان
یتبدل له فالجواب انه لیس اذا قلنا ان النمو حرکة فی الکم فان ذلک یمنع ان یکون معه حرکة فی المکان فانه لا یمنع ان
یکون فی موضوع النمو شیئان یتبدل کم ویتبدل این فیکون فیه حرکتان معا انتهی کلام الشیخ وقد یتمسک فی امکان
التخلخل والتکاثف بترکب الجسم من الهیولی والصورة فان الهیولی قابل محض یتوارد علیه الصور والمقادیر المختلفة من غیر ان
یقتضی معینا من ذلک بخلاف ما اذا جعل الجسم بسیطا فانه یختص کل جسم بمقدار لا ینتقل عنه اذ لیس له من ذاته ما للهیولی
والا لم یکن فرق بینه وبین الهیولی فان النزاع لیس فی اسم الهیولی بل فی معناها واما ما قال الامام من انه لا حاجة فی ذلک
الی اثبات الهیولی فان الجسم اذا کان بسیطا کان الجزء والکل متساویین فی الطبیعة فجاز اتصاف کل منهما بمقدار الاخر لما
یمنع مانع فالانتقال الی مقدار الکل تخلخل وعکسه تکاثف فیندفع بان تساوی الطبیعة فی الجزء والکل مانع عن ان یتعین لشیء
منهما مقدار یمکن انتقاله من مقداره الی مقدار الاخر قال الشیخ فی الاشارات واما المقدار لو انفرد ولم یکن هناک شیء
یوجب شیئا الا طبیعة المقداریة وتلک الطبیعة هی واحدة لم تصر کلا وغیر کل بحسب ذلک الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا
من مقارنة قابل فلا یجب ان یتخصص شیئا معینا مما یختلف فیه حتی نفس الکلیة والجزئیة فلیس یمکن ان یقال الحقهما من غیرها
شیء بحسب امکان وقوة ما او صلوح موضوع لحقه ما سیقال ثم یتبع ذلک ان صار ما هو کالجزء بحال لا یخالفه انتهی وانما

قول الامام

قوله الامام نعم لا بد في ذلك من ان يصير الجزء منفصلا انمع كونه جزءا يمتنع ان يكون على مقدار الكل مع زوده ففي شرح المقاصد

انه محل نظر دقيق ولعل وجهه انه لا بد ان يكون المراد من الكل هيهنا ما يشمل هذا الجزء الذي فرض صيرورته متخلخلا ودخ فلا اثر

لانفصال الجزء وانفصاله في ذلك فانه عند انفصاله ايضا لا يمكن ان يصير مقداره على مقدار الكل المفروض اولا لاشتمال هذا الكل

على مقدار هذا الجزء المنفصل ايضا لا بقاء لمقدار هذا الكل يشتمل على مقدار هذا الجزء المنفصل حين كونه متصلا لا على مقداره

حين كونه منفصلا وصيرورته متخلخلا الا انا نقول هكذا الحال على تقدير انفصال الجزء ايضا فان الكل الاول مشتمل على مقدار

هذا الجزء قبل صيرورته متخلخلا لا على مقداره حين التخلخل فتدبر واما الاعتراض بانه لو جاز ذلك لجاز ان يصير القطرة على مقدار

البحر وبالعكس فيجيب بعد تسليم استحالة ذلك بان انتقال الجسم عن مقداره يكون لا محالة بقاسر فجاز ان يكون للقسر حد معين

لا يمكن تجاوزه وبالجملة فالمقصود اثبات امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع هذا ولا

يخفى انه لو فرع على الصحة والملا او رد من ادلة وقوع التخلخل والتكاثف وجهين الاول ان القارورة الضيقة الراس

تكب على الماء فلا يدخلها الماء فاذا مصت مصا قويا وسد راسها بالاصبع بحيث لا يتصل براسه هواء من خارج ثم كبت عليه

دخلها الماء وما ذلك الا لحدوث خلاء فيها باخراج المص بعض الهواء او كله منها ضرورة امتناعه كما مر ليجذب لو كان الخلاء جاز فاما الذي

يقسر الماء على الدخول وهو لا يميل بطبعه الى فوق بل ذلك انما هو لان المص اخرج بعض الهواء ولحدث في الهواء الباقي تخلخل

بحيث يشغل مكان الخارج ايضا لئلا يلزم الخلاء حينئذ ليس هناك شيء يدخله بسهولة لسهولة التخلخل ثم اوجد فيه البرد الذي

في طبيعة الماء تكاثفا فصغر حجمه او عاد الهواء المتخلخل بطبعه الى مقداره الاول فحينئذ دخل الماء لوجود ما يدخل

بسهولة وهو الماء فان قسره على الميل الى فوق اسهل من قسر الهواء على التخلخل كما لا يخفى على المتامل والطبيعة ما دام تجد

سبيلا اسهل لا تعدل الى غيره الا اسهل فدخلها الماء لئلا يلزم الخلاء وبهذا التقرير يندفع ما اورد على هذا الوجه من ان

دخول الماء لو كان لاجل التكاثف الحاصل من برده لكانت القارورة المذكورة اذا كبت على الماء الحار لم يدخلها ولو تجربته

شاهدة بخلافه فتدبر والى هذا الوجه اشار بقوله لدخول الماء القارورة المكبوبة عليه اي على الماء الثاني ان الآنية

اذا ملئت ماء وسد راسها ثم اغليت فعند الغليان تنصدع وتنشق تلك الآنية وذلك لان الماء عند الغليان يتخلخل وتحمي

وازداد في حجمه بحيث لا تسعه الآنية فتنصدع واليه اشار بقوله وتصدع اي ولتصدع الآنية عند الغليان هذان

الوجهان بيان للاعتبار الاول واما الاعتبار الثاني فاشار الى بيانه بقوله وحركة اي ولحركة اجزاء المغتذي في جميع

الاقطار على التناسب في حركة اجزاء المغتذي في الاقطار ليحصل مداخلتها اجزاء الغذاء يستلزم حركة المغتذي في الاقطار

في مقداره لا محالة وهو المراد من النمو فانه عبارة عن ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه ويداخله في الطول والعرض والعمق

على نسبة يقتضيها طبيعة نوع ذلك الجسم هذا هو المراد من قوله في جميع الاقطار على التناسب ويقابله الذبول وهو انتقاص

حجم الجسم بسبب ما ينقص منه في الاقطار الثلثة على نسبة طبيعية وهيهنا ما يشتبه بالنمو والذبول فانه قد يكون ازدياد

المقدار بسبب ما ينضم الى الجسم على تناسب طبيعي لكن لا في جميع الاقطار وهو السمن فانه لا يكون في الطول على تلك النسبة

لا يختص بوقت معين ولا يكون له غاية ما يقصدها الطبع بخلاف النمو ويقابله الهزال فيكون انتقاصا طبيعيا لكنه في

جميع الاقطار فيفارق ما بين ذلك النمو والذبول ولذا خصص الفرق بتخصيص النمو والذبول بالاعضاء الاصلية والسمن

والهزال بالغير الاصلية فانه اذا ورد على الجسم ما يزيد في مقداره فاذا احدثت الزيادة منافذ في الاصل ودخلت

فيها وتشبهت بطبيعة الاصل واندفعت الاجزاء الى جميع الاقطار على نسبة واحدة في نوعه فذلك هو النمو وذو الى ما

يزيد في مقدار الجسم بسبب انفصال تلك الاجزاء عن اجزاء الاصل هو الذبول ولذا لم يقوم الغذاء على التعريف لا جزاء

الاصلية والنفوذ فيها في الشيخ اذ لما [illegible] فان اعضاء الاصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى الغذاء على تفريقها
والنفوذ فيها بل ينضم اليها من غير ان يتحرك الاعضاء الاصلية الى الزيادة وان كان الجسم متحركا الى الزيادة في الجملة فذلك
هو السمن وانتقاصه هو الهزال واما الورم فهو زيادة غير طبيعية فلا تشتبه بالنمو ثم ان في كون النمو والذبول حركة
في الكم اشكالا مشهورا عن الامام الرازي قد استصعبه جدا وتقريره ان الاجزاء الاصلية والزائدة في المتنمي باق كل
واحد منها على مقداره الذي كان عليه فليس هنا تبدل الكم وحصول كم اخر على ما هو المراد من الحركة الكمية بل انضياف مقدار
الى مقدار او انفصاله عنه والجواب عنه ان الاجزاء الزائدة يصير متصلة بالاجزاء الاصلية لتشبهها بها حقيقة ونفوذها
في منافذها على ما عرفت فتكل مقاديرها بمقاديرها والمقدار مما ينعدم بالانفصال والاتصال على ما مر في بحث الاتصال
فكل من المقدارين المضاف والمضاف اليه ينعدم عن الموضوع ويحدث مقدار اخر فان قلت نعم لكن موضوع المقدار اعني الجسم
ايضا كذلك فيلزم انعدام الجسمين اللذين كانا موضوعين للمقدارين وحدوث جسم واحد موضوع للمقدار الواحد فلا
يمكن توارد المقادير على موضوع بعينه وهو مما لا بد منه في الحركة كما لا يخفى قلنا موضوع حركة النمو ليس هذا الجسم مثلا بما
هو شخص من الجسم بما هو جسم بل بما هو شخص من النوع الذي هو تحت جنس الصورة النوعية لكونها مقومة للصورة الجسمية
متقدمة عليها بحسب الوجود تقدما بالذات فالجسمية معتبرة في هذا الشخص بما هو مادة لا بما هو صورة فيجوز توارد الجسميات
على هذا الشخص من النوع مع بقائه بما هو شخص من النوع وان لم يبق بما هو شخص من الجسم بعينه ولا بعد في ذلك لكون الصورة
النوعية مبدأ للحركة لا موضوعا فان الفرد من النوع غير الصورة النوعية ولا يلزم ايضا كون الموضوع هو النوع بما هو نوع
الذي ليس الا كليا كما قد يتوهم كل من هذين والى ما ذكرنا يشير كلام الشيخ في طبيعيات الشفاء على ما استفدناه عن قريب ثم ما
ذكرنا ان السمن والهزال ليسا من الحركة الكمية بناء على ما زعم شارحا المقاصد والمواقف وغيرهما فان الاجزاء الزائدة ليست
مقومة للشخص ولا هي متصلة بالاجزاء الاصلية المقومة اتصال الاجزاء الغذائية لها فليس مقدارها جزءا من مقدار
الاجزاء الاصلية فلا يتبدل بزيادته ونقصانه مقدار الموضوع الذي هو الشخص ولا ايضا هي اعني الاجزاء الزائدة متصلة
بعضها ببعض اتصال الاجزاء الغذائية بالاعضاء الاصلية ليكون هي شخصا عليحدة موضوعا لمقدارها الزائد والناقص بل
هي اجزاء منضمة بعضها الى بعض من غير اتصال حقيقي اصلا فليتدبر [illegible] ووقوع الحركة في الكيف للاستحالة المحسوسة كما يشاهد
من استحالة الماء من البرودة الى الحرارة وبالعكس وانتقال الحصرم من الخضرة الى الحمرة ومنها الى السواد وكذا من الحموضة الى
الحلاوة كل ذلك يسيرا يسيرا ويحصل القطع بان ذلك على ما يشاهد من غير ان يكون تلك الانتقالات في آنات بينها
ازمنة قصيرة لا يشعر الحس بها كما توهمه الامام واما ما تمسك به شارح المقاصد لنفي الحركة الكمية والكيفية من ان
ما بين المبدأ والمنتهى من مراتب الكميات او الكيفيات متمايزة بالفعل ينتقل الجسم من كل منها الى اخرى دفعة كما في صيرورة الاجزاء
مائية هوائية نارا مع الاتفاق على ان ذلك ليس حركة بل هو حركة في الجوهر ففيه [illegible] مما لا يخفى نعم يتوقف ثبات الاستحالة على ابطال
مذهب الكمون والبروز على ما مر في مبحث المزاج واشار المص الى ذلك بقوله مع الجزم ببطلان الكمون والبروز لتكذيب
الحس لهما فانه لو كانت الاجزاء الحارة كامنة في الماء البارد لوجب ان يحس بالحرارة من ادخل يده فيه ولا اقل من ان يجد التفاوت
بين ظاهره وباطنه وليس كذلك هذا وقال الشيخ في طبيعيات الشفاء واما كون الحركة في الكيف فذلك ظ لكن في الناس من لم يجوز
الحركة في انواع الكيف كلها الا في الصنف المنسوب الى الحواس فقال اما نوع الحال والملكة فهو متعلق بالنفس وليس موضوعه
الجسم الطبيعي واما القوة واللاقوة والصلابة واللين وما اشبه ذلك فانها تتبع اعراضا تعرض للموضوع ويصير الموضوع بحسبه
مع بعض تلك الاعراض موضوعا لها فلا يكون ح الموضوع للقوة هو بعينه الموضوع لعدم القوة وكذا الحال في الصلابة

واللين فانها

واللين واما الاشكال وما اشبهها فانها انما توجد في المادة التي يقبلها دفعة اذ لا يقبل التشدد والتضعف لا ادري

ماذا يقولون في الانحناء والاستقامة وغير ذلك وعندي ان الامر ليس على ما يقولون وان موضوع الحال والملكة كان نفسا

او بدنا او هما معا بحال الشركة فانه يوجد فيه كمال ما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لجوهره والذي قالوا ان الموضوع ليس واحدا

للصلابة واللين والقوة والضعف فينقض عليهم في النمو والذبول فكان يجب على قولهم ان لا يكونا حركتين بل انما يعني بالموضوع

في هذه الاشياء طبيعة النوع الحاملة للاعراض فما دامت تلك الطبيعة باقية ولم يتغير النوع ولم تفسد الصورة الجوهرية فان

الموضوع ثابت من غير ان يبالى انه تعارض يعرض له او زيادة تنضاف اليه يصير موضوعا قريبا للحالة التي منها الحركة اولا ولذا

نعم الاشكال يشبه ان لا يكون حكمها حكم سائر الكيفيات في وقوع الاشتداد فيها لانها تكون دفعة انتهى كلام الشيخ وهذا

ما وعدناك آنفا و وقوع الحركة في مقولتي الاين والوضع ظاهر اما الاين فظهوره بحيث لا يشك فيه احد ولم يختلف فيه

واما مقولة الوضع فقال الشيخ انه قد قيل انها لا حركة فيها البتة اذ لا تضاد في الوضع فانه اذا انتقل الشيء من قيام الى قعود

فانه لا يزال في حكم القائم الى ان يصير قاعدا دفعة وكذا اذا انتقل من قعود الى قيام فانه لا يزال في حكم القاعد حتى يصير قائما

دفعة ثم قال والحق يوجب ان يوجد في الوضع حركة فانه لا كثير حاجة الى التضاد الحقيقي في طرفي الحركة ثم بين ان لنا ما لا حركة للفلك

على ان الوضع لا يبعد ان يكون فيه تضاد حتى يكون المستلقي مضاد المنبطح والذي قيل من الانتقال من قيام الى قعود انه يكون

دفعة ان عنى به ان القعود الذي هو الطرف يحصل دفعة فهو صادق وكذلك السواد الذي هو الطرف يحصل دفعة وان عنى به ان

كل وضع ينتقل عنه الى القعود يكون تدلك الانتقال دفعة فهو كذب لان الانتقال عن القيام يكون قليلا قليلا حتى يتوافى

في النهاية التي هي القعود كالحال في الانتقال من السفل الى العلو بعينه واما كيفية وجود الحركة في الوضع فهو ان كل متبدل

وضع من غير ان يفارق بكليته المكان بل ان يتبدل نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه والجهات فهو متحرك في الوضع لا محالة لان

مكانه لم يتبدل بل تبدل وضعه في مكانه والمكان هو الاول بعينه واذا كان التبدل في الوضع وكان يقع ذلك تدريجا

يسيرا يسيرا كان ذلك التبدل حركة في الوضع اذ كانت كل حركة هي تبدل حالة بهذه الصفة وبالعكس فيكون منسوبا الى الحال

التي تبدلت لا الى شيء آخر لم يتبدل ولسنا نعني بهذا ان كل متحرك في وضع فهو ثابت في مكانه يتبدل وضعه فالتبدج

فهو متحرك في الوضع ان كل متحرك في الوضع كذلك بل لا امنع ان يكون الشيء لا يتغير وضعه الا وقد تغير مكانه كما لا امنع ان يكون

شيء لا يتغير كيفه الا وقد تغير مكانه بل الغرض ان نثبت وجود المتحرك في الوضع باثبات متحرك ما في الوضع واما انه هل يمكن

ان يكون الشيء يتبدل وضعه وحده ولا يتبدل مكانه فليعلم امكانه من حركة الفلك ثم بين ذلك بما حاصله ان من الفلك

ما لا مكان له عندهم البتة وهو الفلك الاعظم مع ان له هذا التبدل في الوضع ومنها ما له مكان لكنه لا يخرج من مكانه

ولا يتحرك فيه مع ثبوت تبدل الوضع فيه كسائر الافلاك وما قيل من ان الفلك كل جزء منه يتحرك في المكان وكل ما كان

كل جزء منه في المكان متحركا فالكل ايضا يتحرك بجزء ابراوة لا ان الفلك لا جزء له بالفعل ولو فرضنا له اجزاء فليست تفارق

امكنتها بل تفارق كل جزء منها جزءا من مكان الكل ان كان الكل له مكان وليس جزء مكان الكل بمكان للجزء فانه لا يحيط به

والمكان يجب ان يكون محيطا بالمتمكن وقد صرحوا في كتبهم ان اجزاء المتصل ليست في مكان الا بالقوة وثانيا انه ليس يلزم

من مفارقة كل جزء مكانه مفارقة كل الاجزاء مكانه لان حكم الكل غير حكم الاجزاء لان حقيقته غير حقيقة الجزء الا ترى ان كل

جزء جزء للكل والكل ليس جزء النفسه ثم قال وعندي ان كل من يتامل ما قلناه ثم ينصف سيعتقد يقينا ان الوضع فيه حركة

وبالجملة كلامه يدل على ان القول بالحركة الوضعية لم يكن موجودا في اقوال القدماء ولا ينافي ذلك وجود في كلام المعلم

حيث قال يحصون المسائل حركات الفلك وبينه وضعية فتدبر **المسئلة السابعة** في وحدة الحركة واختلافها

الى القعود

[illegible]

ونضادها

وتضادها وانقسامها على ما قاله ويعرض لها اي للحركة وحدة اي تشخصية لما استعلم خلافاً لطائفة من آل برمانيدس و
من شايعهم من اصحاب افلاطون فانهم منعوا كل المنع ان يكون الحركة يوصف بالوحدة بل بالهوية وقالوا كيف يوصف الحركة بالهوية
ولا يحصل شيء منها موجوداً حاصلاً وكيف يوصف بالوحدة ولا حركة الا منقسمة الى ماض ومستقبل ولا حركة الا ولها زمان
ومثبتوا وحدة الحركة يشترطون ان يكون زمانها واحداً وكيف يكون الحركة واحدة وكل واحدة تامة في ما هو منه واحد
وكل تام فهو تام الوجود حاصل الاجزاء ان كانت له اجزاء والحركة لا وجود لها تامة مع ان لها اجزاء كذا حكى عنهم الشيخ في الشفاء
ثم قال ونحن في ما سلف قد بينا الحال في وجود الحركة بياناً لا يلتفت معه الى هذه الشكوك باعتبار وحدة المقدار اي الزمان
والمحل اي المتحرك والقابل اي ما فيه الحركة وهذه الامور الثلثة من الامور الستة التي يتعلق بها الحركة لا بد من وحدة كل
منها بالتشخص حتى يصير الحركة واحدة بالتشخص للقطع بان حركة زيد اليوم غير حركته امس وحركة زيد غير حركة عمرو وحركة
من نقطة الى اخرى بطريق الاستقامة غير حركة منها اليها بطريق الانحناء ويلزم من وحدة هذه الثلثة بل من وحدة ما فيه
الحركة منها وحدة الاثنين من الثلثة الباقية اعني ما منه وما اليه اللذين لا بد من وحدتهما ايضاً في وحدة الحركة لانحصار
ضرورة ان حركة زيد من هذا الموضع وحركته من موضع اخر وكذا حركته الى نقطة معينة وحركته الى نقطة اخرى لا يمكن
ان يكون متحدة في ما فيه الحركة ولا يلزم من وحدة كل من هذين وحدة ما فيه الحركة فان المتحرك من مبدأ واحد قد ينتهي
الى شيئين والمنتهي الى شيء واحد قد يتحرك من مبدأين ولا من وحدة مجموعهما وحدته فانه قد يكون الحركة بينهما بمستقيم
وقد يكون بمنحنٍ ولهذا اكتفوا بوحدة ما فيه من وحدة ما منه وما اليه ولم يعتبروا وحدة الخمسة في وحدة الحركة فان قلت
ينبغي ان يكتفى بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامهما وحدة المسافة ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا يكون
الا في مسافة معينة قلت قد فرق الشيخ في ذلك بين الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى القطع فاكتفى في الاول بوحدة الموضوع
والزمان دون الثاني بل اعتبر فيه وحدة ما فيه الحركة ايضاً وحاصل الفرق ان الحركة بالمعنى الاول ليس معتبراً في مفهومها
ما فيه الحركة بل هي مستلزمة له ومقتضية اياه ووحدة الزمان ايضاً تستلزم ويقتضي وحدة ما فيه لا انها متضمنة لها وفرق
بين التضمن وبين الاستلزام والاقتضاء بخلاف الحركة بالمعنى الثاني فان ما فيه الحركة معتبر في مفهومها لا محالة فلا ينبغي
ان يكتفى في وحدته المعتبرة بالاستلزام فليتدبر واجيب ايضاً بان هذا انما يكون عند اتحاد جنس الحركة والا فيجوز ان
ينتقل في زمان معين من اين الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيفية الى كيفية بل ومع اتحاد الجنس
ايضاً لا يصح على الاطلاق لجواز النمو والتخلخل والتسود والتسخن في زمان واحد هذا واما وحدة المحرك فلا عبرة بها
في وحدة الحركة لان الحركة الواحدة التي لا تكثر فيها بالفعل قد يقع بمؤثرات متعددة كحركة الجسم في المسافة بتلاحق
الجواذب وحركة الماء في المسافة بتلاحق الميزان ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان تأثير كل انما يكون
في امر اخر هو بمنزلة البعض من الحركة وهذا التبعض والتجزي وان كان بالفعل من وجه لا يقدح في وحدتها الاتصالية لكنه
لانه من جهة المقايسات لا من حيث الذات قال الشيخ فبالحري ان لا يكون هذه الحركة متكثرة بل يكون واحدة الا
على جهة المقايسة فان الشيء المتحد بالاتصال قد يعرض له التكثر على ما قلنا مراراً تارة من جهة التفكيك والقطع بالفعل
وتارة من جهة المقايسات فان الزمان ايضاً ينقسم بالفعل على هذه الجهة وذلك اذا قيس بمبادي امور كائنة فيه و
غاياتها فارتسم فيه بحسب تلك الآنات فيكون في مسئلتنا ايضاً يعرض عند ورود كل محرك آن او اقل من زمانه يعرض في الزمان
بالمقايسة فيعرض من ذلك ان يتكثر الزمان فيعرض من ذلك ان يتكثر الحركة فلا يكون الحركة واحدة الزمان من
هذه الجهة ومن حيث الزمان واحد في ذاته يكون الحركة واحدة في ذاتها وهذا مثل ما يعرض لحركات الفلك

بالقياس

بالقياس الى الشروق والغروب فينقسم الزمان وبه تنقسم الحركة بحسب تلك نفسا ما لا ينقطع الا بفعل او بسبب ان
يكون كون الصوت المسموع من الوتر المنقور بنقرة واحدة الباقي زمانا ما الذي يستمر فيه هو من هذا الشبيل فان نغمة
النغمة تستعمل من جزئيات الطبيعيات وشاهدة لحوالها انها ليست تحدث من وقع المضراب على الوتر انما تحدث من وقع
الوتر المدفوع بالمضراب عن وضعه المنصرف عنده فارقة المضراب الى وضعه بقسرا فيقرع مرة وجه ثانية فيقرع ما زحمه من
الهواء فيصوت ثم لا يزال يهتز كذلك فيحدث قرع بعد قرع الى ان يهدأ ويكون تلك القروع مستحفظة لصوت مسموع على
الانفصال ان كان بالحقيقة متصلا كما يسمع لم يكن المقطوع من الصغر بحيث لا يحس به فهذا بيان وحدة الحركة بالتخصص
واما وحدتها بالنوع فيعتبر فيها وحدة الواحد من هذه الثلثة اعني ما فيه الحركة مع وحدة الاثنين من الثلثة الباقية
اعني ما منه وما اليه فاذا اتحد المبدأ والمنتهى وما فيه الحركة بالنوع اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المحرك او المتحرك
او الزمان لان تعلق الحركة بهذه الثلثة اعني المحرك والمتحرك والزمان بمنزلة عرضياتها واختلاف المعروضات
بالنوع لا يوجب اختلاف العوارض بل باختلاف المحرك لا يختلف هويتها ايضا كما عرفت بخلاف تعلقها بتلك الثلثة
اعني المبدأ والمنتهى وما فيه الحركة فانها بمنزلة ذاتياتها قال الشيخ في طبيعيات الشفاء قد علمنا ان العرضية لماهية
الاعراض مما هي من المعاني العارضة اللازمة دون المقومة فاضافات الذوات العرضية الى موضوعاتها المختلفة
امور عارضة لها لا مقومة اياها فتنويه الفصول واما تكثر الاشخاص فليس يتعلق بالفصول الذاتية بل بالعوارض
واما الازمنة فلا يختلف من حيث هي ازمنة بالنوع البتة بل بالتشخص دون النوع لا يوجب البتة مخالفة فصلية
منوعة فهي الحركة يختلف نوعها باختلاف الامور التي يقوم ماهية الحركة وهي ما فيه وايضا ما منه وما اليه فاذا
اختلف نوع واحد من هذه اختلفت الحركة في النوع فانه اذا اختلف ما فيه وانفق ما منه وما اليه اختلف نوع الحركة
مثل ان يكون احدى الحركتين من مبدأ الى منتهى على الاستقامة والاخرى منه اليه على الاستدارة وكذا اذا اتفق
ما فيه واختلف ما منه وما اليه مثل الصاعد والهابط فيجب انه اذا اختلف شيء من هذه في النوع في نفسه او في
شرائط واحوال داخلة في تعلق الحركة بها كانت الحركة غير واحدة في النوع انتهى والى هذا اشار بقوله واختلاف
المتقابلين اي ما منه وما اليه والمتوسط اليه اي ما فيه يعني اختلاف كل واحد من هذه الثلثة يقتضي الاختلاف
اي اختلاف الحركة بالماهية كما عرفت فاتحاد جميعها يقتضي اتحاد الحركة بالماهية والنوع ثم قال الشيخ لكنه قد يشكل في
انه هل الحركة المكانية المستديرة يخالف المستقيمة في النوع او انما لعلها يعرض فيه شبهة ان يظن ان الاستقامة والانحناء
من الامور التي يعرض للخط لا من الامور التي هي فصول له ويتبوى الى الظن ان الخط الواحد يصلح ان يكون للاستقامة والانحناء
واذا كان كذلك فكيف يكون نوع الخطوط المستقيمة مخالفا لنوع الخطوط المنحنية وكيف يخالف الحركة على المستقيم الحركة
على المستدير بالنوع وكذلك يشكل الحال في امر الصاعد والهابط ويشتبه ان يظن ان الصاعد لا يخالف الهابط في النوع
في المبدأ والمنتهى من حيث هما طرفان لبعد بل من حيث هما جهتان احدهما فوق علوا والاخرى تحت سفلا والحركة لا تتعلق
بالمبدأ والمنتهى الا من حيث هما طرفا مسافة واما من حيث عرض ان كان احد طرفي المسافة في جهة والاخرى في الاخرى
فلا يتعلق به الحركة فان الحركة هي حركة اذا ابتدأت في هذا البعد من مبدأه الى منتهاه ولو لم يكن المبدأ بحيث يكون علوا
وعوانا يلي السماء والمنتهى بحيث يكون سفلا وعوانا يلي الارض فاذا كان الامر كذلك كان هذا من الاعراض اللازمة
للحركة لا من الامور الداخلة في ماهيتها فلم يكن الاختلاف به اختلافا في نوعها كالاختلاف الذي بين الحركات
في ان يكون طبيعية او قسرية فانه ايضا اختلاف في امور خارجة عن ماهية الحركة وان كانت لازمة فهذا هو الشكوك

[illegible]

لا يمكن

التي يمكن ان ينظر في هذا الباب فهذا ملخص كلام الشيخ ثم قال فيجب ان نحلها فنقول ان الخط المستقيم والمستدير لا يبقى
ان يستحيل احدهما الى الآخر في الوجود وذلك لان هوية الخط في الوجود ان يكون طرف السطح وهوية السطح ان
يكون طرف الجسم فما لم يعرض للجسم الانحناء لم يعرض للسطح فلم يعرض للخط الثنية والجملة اذا كان يابساً لم يقبل التحنية
واذا كان رطباً مثل التحنية لان يكون اتصال الحدبة يتفرق او يكون اتصال الحدبة يتمدد والمقعر بالعكس فان فرض
اتصال الحدبة فهذا يقسم الخط خطوطاً وان امتد فقد بطل ايضاً ذلك الخط بعينه وحدث خط آخر فان الخط الواحد لا يصير
اطول مما هو بالمد فاذن كان هذان الخطان يستحيل انتقال احدهما الى الطبيعة الاخرى لا في الوهم ايضاً فان الوهم اذا جعل
ذلك مجرد الخط عن السطح جعل الخط ذا جهتين وجانبين لا في امتداده فلم يأخذ طرف سطح فان ذا الجهتين سطح لا خط
الذي هو خط فيكون الوهم قد اخذ غير الخط بل اخذ جسماً دقيقاً فتخيله خطاً فالذي ظن ان هو واحد بعينه موضوع للامرين
فقد ظن باطلاً واشخاص النوع الواحد من الاعراض يختلف بموضوعاتها وباعراض تقارنها وهذا على قسمين وذلك لانه
اما ان لا يكون تلك الاعراض تلحقها لحوقاً اولياً ككتابة يجتمع مع موسيقي واما ان يكون تلحقها لحوقاً اولياً كالبياض
يجتمع مع السطح ومقارنة الخط المستقيم للمستدير ليس لاجل كثرة الموضوع فقط فان هذه المقارنة موجودة بين مستقيمين
وبين مستديرين وليس لعرضين آخرين كيف اتفق فان الاستقامة والاستدارة تلحقان طبيعة الخط لحوقاً اولياً فلذلك يمكن
ان يكونا اما فصولاً واما اعراضاً اولية فان كانت فصولاً فقد تبين وان كانت اعراضاً اولية والاعراض الاولية
ان كانت لازمة لطبيعة المعروض لها استوى فيه اشخاص النوع وان كانت تعرض في حال من غير لزوم فتعرض لانفعال يلحق
المادة لا يبعد توهم زوال العرض المعروض له اولاً وجوده له فلا يبعد توهم زوال العارض التابع له فيجوز ان يكون المعروض
له يوجد ولا يخالف الآخر بهذا العارض الاول التابع للانفعال الملحق ليس كذلك الحال في الخط المستقيم والمستدير فانه
ان لم يكن المادة في كل منهما على هذه الصفة التي بها صار خطاً مستقيماً او مستديراً لم يكن نفس ذلك الخط موجوداً فليس
اذن الخلاف بينهما بعارض غير اولي او بعارض اولي غير لازم فاذن الاستقامة والاستدارة متعاندة تعاند الفصول
او لواحق الفصول اللازمة التي يدل تعاندها على اختلاف الاشياء في النوع ولان الحركة في نوع السواد غير الحركة في نوع
البياض لاختلاف ماهية الحركة فكذلك المستقيمة والمستديرة وينحفظ من نصوص هذا القانون قول من ظن ان في طبايع الامور
التي هي متضادة الآن منها ضيب يتغير فانه ان كان الموضوع الاول للتضييب المتغير هو الجسم بنفسه واجتمعا في كرة واحدة
طلب انهما متشابهين وان كان موضوعها سطحان منفرزان يمنع ان يجعل المقعر منهما القبيب وللمقبب منهما المقعر على ما
اوضحنا طلباً بمتشابهين اذ ليس موضوعاهما ذات يقبلان تشابههما ولا موضوع آخر البتة على ما بيناه ثم قال ولما اشكلت
الموجودة مما بين الصاعدة والهابطة منحصرة صعدا بهوي ويستقل عن غرب اما وحدتها بالجنس فيعتبر فيها كون الانواع المختلفة
منها داخلة في جنس واحد قريب او بعيد كالحركة المنقضية مع حركة البرد او مع حركة الاسود بخلافها مع حركة النمو وبالجملة
المعتبر فيها هو جنس المقولة الوحدة النوعية فهو وحدة ماهية الحركة فالحركة في الكيف مع الحركة في الكم والاين والوضع
لاجناس مختلفة وحركة النمو والذبول والتخلخل والتكاثف جنس واحد وكذلك الكيف وغيره وصحح الامام الرازي ان
اتحادها وكان المقولة الواحدة اتحادها في الجنس العالي ثم بينا دليل على ترتيب اجناس المقولة مثلاً الحركة في الكيف جنس
عال وتحته الحركة في الكيفية المحسوسة وتحتها الحركة في الالوان وعلى هذا القياس والى هذا اشار الشيخ ههنا بقوله فانه يختلف
الحركة نوعاً على ما نقلناه بهذه العبارة فان كانت كلها مكانية او كلها كيفية او كمية كانت واحدة بالجنس الاعلى وان اتفقت
في جنس اسفل كما في اللونية كانت واحدة بالجنس الاسفل ومنها بحث وهو ان هذه ابناء تجوز ان يمكن الحركة جنساً

المائية

لما تحقق بل يكون مقوليتها على الاربع بالاشتراك اللفظي على ما زعمه بعضهم او على سبيل التشكيك على ما زعمه اخرون
والمحققون خلاف هذين وقد ابطلهما الشيخ في طبيعيات الشفاء في فصل نسبة الحركة الى المقولات ولهذا ركون الحركة نفس
مقولة ان يفعل لئلا يلزم زيادة المقولات على العشر على ما هو المقرر عندهم وان كان هو قد صرح بانه ليس ممن يشدد
في حفظ كون المقولات منحصرة في العشرة فليتدبر ولعل لذلك لم يتعرض المص لاختلاف الحركة واتحادها بالجنس وتضادها
الاولين اي المتقابلين وهما المبدا والمنتهى التضاد اي يقتضي تضاد الحركة قال الشيخ ما ملخصه ان الحركة قد تتضاد فان
التسود موافق للتبيض في الموضوع ولكنه مقابل له لا يحتمل اجتماعه معه وهو معنى وجودي كالتبيض وليس احدهما مقولا في الجنس ويشاركه
بالقياس الى الاخر وبينهما غاية الخلاف وهذه هي الامور التي بها يصير الشيء ضد الشيء فالتسود ضد التبيض كما ان السواد
ضد للبياض وكذلك في مقولة الكم ايضا فان النمو ضد للذبول فان الصغير والكبير وان كانا متضايفين لكن الصغر والكبر
اللذين هما بجنس التنوع يقالان على الاطلاق لا بالقياس لكونهما محدودين في الطبع على ان في النمو والذبول اعتبارا
اخر ممنوع عن ذلك فان الحركة الى الزيادة ليست حركة الى الزيادة بالقياس الى الحركة الى النقصان وان كانت الزيادة انما هي
زيادة بالقياس الى النقصان وكذلك الحال في التخلخل والتكاثف ثم انه ليس كون الحركة متضادة لاجل ان محركها متضادان
فان النار اذا عرض لها حركة بالقسر الى سفل وشاكل الحجر في ذلك كان نوعا الحركتين غير مختلفين في ذاتيهما بل انما يختلفان
بالقسر والطبع وهما لا يجعلان الشيء مختلفا فان الحرارة التي تحدث في جسم بالقسر والتي تثور بالطبع حرارة متفقة في الفعل
والتاثير وكذلك سائر الامور المختلفة بالقسر والطبع وبمثل ذلك يعلم ان تضادها ليس ايضا لاجل تضاد الحاملين والمحركين
ولا ايضا لاجل الزمان لان الزمان لا يتضاد طبيعة ولا ايضا لاجل ما فيه الحركة فان الذي فيه الحركة قد يكون متفقا والحركات
متضادة فان الطريق من البياض الى السواد ومن الزيادة الى النقصان هو بعينه الطريق من السواد الى البياض ومن النقصان الى
الزيادة وبالجملة هي المتوسطات باعيانها كما ان المسافة في الصعود هي المسافة في النزول وهذه المتوسطات لا اضداد
لها لانها متوسطات فكيف يكون هي التي لتضادها يصير الحركات متضادة فلم يبق الا الامور التي اليها وعنها فانها اذا
كانت متضادة كالسواد والبياض كانت الحركات متضادة ولا كيف اتفق فان الحركة من السواد ليست ضد الحركة الى السواد
لاجل انه حركة من السواد فقط بل لاجل ما يلزمها ان يكون مع ذلك حركة الى البياض كما يلزم كونها حركة الى السواد كونها
حركة من البياض فان الانتقال الى السواد لا يكون الا من البياض فاما من الاشفاف والى الاشفاف فذلك ليس بحركة
بل يقع دفعة ولو كانت الحركة من السواد قد تتوجه لا الى البياض لم يكن هاتان الحركتان متضادتين كما انه يجوز ان يتحرك
الشيء من اليمين لا الى اليسار الى فوق فالحركات المتضادة هي التي تتقابل اطرافها وهذا يتصور على وجهين بل حصرها
الى وجوه ثلثة احدها ان يكون اطرافها متقابلا بالتضاد الحقيقي في ذواتها مثل السواد والبياض ومثل اكبر حجم في طبيعة
الشيء واصغر حجم في طبيعة ذلك والثاني ان يكون اطرافها لا تتقابل بذواتها وبماهياتها بل تتقابل من جهتين احدهما
ما بالقياس الى الحركة والثانية بالقياس الى امور خارجة عن الحركة مثل ان طرفي المسافة المتصلة بين السماء والارض وهما
مثلا نقطتان او مكانان وطباع النقطتين والمكانين لا يتضاد ولا يتقابل تقابل السواد والبياض بل يتقابل لامر خارج
اما غير متعلق بالنسبة الى الحركة مثل ان يكون احد الطرفين في غاية القرب من الفلك والاخر في غاية البعد منه فيكون
احدهما لزم ان كان علوا والاخر لزم ان كان سفلا واما متعلق بالنسبة الى الحركة مثل ان يكون لاحد الطرفين عرض
له ان يكون مبدا الحركة واحدة والاخر عرض له انه منتهى لتلك الحركة فقياس كل واحد منهما الى الحركة مقابل لقياس كل منهما
الى الحركة فقياس المضايف فالمبدا مبدا لذي المبدا والمنتهى لذي المنتهى وكذلك بالعكس في الامرين فليس معا بل انهما

الاخر طابه وما كان فاعلي

بين

بين المبدأ والمنتهى هذه المقابلة فان المبدأ لا يقابل المنتهى بانه مقول بالقياس اليه فانه ليس يلزم اذا كان للحركة مبدأ ما

ان يفهم من هذا ان لها منتهى اى ان كان ولا انه يعلم بدليل ووسط والامر فى المنتهى ايضا كذلك والمتضايفان ايهما علم لزم العلم

بالاخر فليس ابتداء المسافة منقطع الحركة بالقياس الى منتهاها فليس بينهما تقابل المضاف وهو بينهما لا محالة اعنى اذا كانا فى المستقيمة

اذ يستحيل ان يكون المبدأ والمنتهى مجتمعين فى شئ واحد منهما بالقياس اليه مبدأ ومنتهى اجتماعا فى زمان واحد وليس الحكم

عدم الاخر ولا وجه من وجوه التقابل الا تقابل التضاد واما فى غير المستقيم فلا يبعد ان يكون شئ واحد مبدأ ومنتهى

للحركة التى ليست على الاستقامة فلا يكون بين المبدأ والمنتهى هناك تضاد ثم انه ليس يقع الشك فيهما بانه وان تلك الاطراف

لما لم يقابل الضد انها بل العارض لم يكن متضادة فاذا لم يكن متضادة حقيقة لم يجعل الحركات متضادة حقيقة فنقول ليس اذا

كان الشئ متعلقا بشئ ويكون ذلك الشئ ليس يعرض له التضاد فى جوهره بل لامر يعرض له يجب ان يكون التضاد فى المتعلق

به لذلك الشئ متضادا بالعرض لانه يجوز ان يكون هذا الذى هو عارض للمتعلق به امرا داخلا فى جوهر المتعلق فان الشكل بالقياس

الى الشمع امر غير ذاتى للشمع وذاتى للشكل الذى فى الشمع وهو مما يتعلق بالشمع ويتقوم به وكذلك الجسم الحار والجسم البارد متضادان

لعرضيهما وفعلاهما وهما الاسخان والتبريد متضادان على هذه الصورة فان الحركة ليست تتعلق بطرف المسافة من حيث هو طرف

فقط حتى كان اذا عرض للطرف عارض كان غير داخل فى تقويم الحركة او لا يجب دخوله كلا بل انما يتعلق الحركة بالطرف من

حيث هو مبدأ ومنتهى فان كل حركة يجوهرها يتضمن التأخر والتقدم لان الحركة جوهرها مفارقة وقصد فجوهر الحركة

يتضمن المبدأ والمنتهى اما بالفعل واما بالقوة القريبة من الفعل التى اشرنا اليها فالاطراف التى للمسافة انما يتعلق

بها الحركة من حيث هى مبدأ ومنتهى وهى من حيث هى مبدأ ومنتهى متقابلة فهى من حيث هى متقابلة مقومة للحركة وان كانت

ليست مقومة بذواتها تلك الاطراف فنقول انها من حيث الضد والضدان ذاتان لها وليسا ذاتيين للموضوع الذى

هو الطرف واذ قد بينا هذه الاصول فلنبين ان الحركة المستديرة لا تضاد المستقيمة فنقول ان كان بينهما تضاد فاما

ان يكون ذلك التضاد لاجل الاستدارة والاستقامة فيلزم ان يكون الاستقامة والاستدارة متضادتين لان الشئ

الذى به الاختلاف فى الاصل اذا اتفقت فى الجنس متضادا لكن الاستقامة والاستدارة ليس موضوعهما القريب واحدا ولا

شئ من الموضوعات يجوز ان يستحيل من الاستدارة الى الاستقامة الا جسما على ما بيناه فيما مر فهما ليسا بضدين فليسا

بسببه تضاد الحركات بل ليس ما فيه الحركة هو السبب لتضاد الحركات فبقى ان يكون تضادهما للاطراف لكن لو كان بينهما تضاد

بسبب الاطراف لكانت الحركة الواحدة بعينها تضاد حركات لانهاية لها مختلفة لانه يمكن ان يكون الخط المستقيم المعين

المشار اليه الذى عليه هذه الحركة المستقيمة وتر القسى غير متشابهة لانهاية لها بالقوة لكن ضد الواحد واحد وهو الذى

فى غاية البعد عنه ويمكن ان يتبين بهذا ايضا ان صورة الاستقامة والاستدارة لا تتضاد تضادا حقيقيا الا انه ان كان مطلق

الاستقامة مضاد المطلق الاستدارة كان ايضا هذا المستقيم تضاد هذا المستدير بعينه انه لا يجوز ان يكون هذا الواحد

يقابله الا واحد بعينه لان ما هو ابعد عن هذا الواحد فى طبيعة الخلاف فهو واحد فان كان لا يمكن الاصل وهذا التخصيص

لما لم يكن متكثرا بالعدد لم يجز ان يكون ضده معنى عاما متكثرا فيسقط بهذا قول من قال بان هذه الحركات القوسية الكثيرة

يجوز ان تكون مضادة للمستقيمة الواحدة فان كان ضد الواحد واحدا فهذه الكثرة هى من حيث هى مستديرة كشئ

واحد فان هذا القول خطا لان ضد الواحد بالعموم واحد بالعموم منكرا بالتخصيص لا محالة فليس ضد جميع المستديرات المتفقة

فى معنى الاستدارة هذا المستقيم الواحد بالتخصيص الا ولى ان يكون للمستديرات التى كانت شخاص نوع واحد بل كل واحد

منها قوس من دائرة اخرى انعطافها واليه ازلها انعطاف واختلافها ولا يبعد ان يكون الدوائر المتفقة بالنوع هـ

التى يكثر

التي يتكثر بالعدد ولا يختلف في الاحد بدليل فلا يبعد ان يختلف نوعا القوسين اللذين لا ينطبق احدهما على الاخر وان
اتفقا من حيث انهما مستديرتان محدودتان بان يتكلف يكون تلك الهيئة المختلفة كلها متضادة لتشخص واحد فقد اتضح ان الحركة
المستقيمة لا تضاد المستديرة ولا ان تعلم ان المستديرات التي على الهيئة لا تتضاد لانه يجوز ان يتفق في اطراف مشتركة
فيبتدي بلا نهاية فاما الحركة من طرف قوس الى طرف اخر كالتي بالعكس والقوس واحدة بعينها فلا يكون مضادة لها ايضا لعلمك بانك
اذا علمت ان الحركة المستديرة الوضعية التامة الدورة لا ضد لها بوجه لانه لا اطراف لها بالفعل وانما يفرض لها طرف يكون
من جزو من وضع معين الى الفعل بذلك الفرض لجمع فيه ان كان مبدأ ومنتهى لكن لم يكن المبدأ والمنتهى ضدين لاجل المبدأية
والمنتهائية مع انه قبل انهما على ما ترى مبدأ ومنتهى حركة بعينها لا يكون مبدأها وهو بعينه منتهاها في استمرارها حتى يصح
التعاند بين المبدأ والمنتهى من جهة التقابل الى الحركة وذلك انما يتفق حيث يكون المبدأ والمنتهى بحركة مستقيمة يكون
الاستمرار فيها لا يجعل المبدأ منتهى ولا المنتهى مبدأ فذلك هو الذي لا يجتمع واذا كان كذلك فقد عرفت ان الحركتين اللتين
على القوس الواحدة لا يتضادان لان الحركة على تلك القوس لا يعرض لها من حيث هي حركة قوسية ان يكون مبدأها غير
منتهاها مغايرة ذاتية بل يعرض ذلك لقطع يفرض ووقوف ولولا ذلك لصح لها التوجه المستمر الى المبدأ بعينه وهي حركة
متصلة واحدة لا رجوع فيها انتهى كلام الشفاء ملخصا فقد صرح بان تضاد الطرفين يكون على ثلثة اقسام الاول ان
يكون لذات الطرفين كالسواد والبياض الثاني ان يكون لوصف غير متعلق بالحركة ككون الطرفين في غاية القرب من الفلك
او غاية البعد عنه الثالث ان يكون لوصف متعلق بالحركة كالمبدئية والمنتهائية وان كل واحد منها موجب لتضاد الحركة
بالذات وقد غفل عن القسم الثالث كثير من المتأخرين فاستشكل عليهم الامر بلزوم ان لا يتحقق التضاد في الحركات الاينية
الا بين الصعود من المركز الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز اذ فيما سوى ذلك لا يتحقق ما اعتبر في التضاد من غاية التباعد
وكون ضد الواحد واحدا مع تصريح القوم بان حركتي الحجر علوا وسفلا بالقسر او الطبع متضادتان واجاب في شرح المقاصد
بان تضاد الحركة لتضاد ما منه واليه ليس من حيث الحصول فيهما اذ لا حركة ح بل من حيث التوجه فيعتبر الجهة وجهتا العلو
والسفل متميزتان بالطبع مختلفتان بالنوع متضادتان لتعارض لوازم هو غاية القرب من المحيط والبعد عنه بخلاف سائر
الجهات وانت خبير بان ذلك انما يجري في الحركة الصاعدة والهابطة والتحقيق تحقق التضاد بين كل حركة مستقيمة من
نقطة الى اخرى مع الرجوع عنها الى الاولى فالوجه هو الرجوع الى وصف كون المبدئية والمنتهائية شرطا موجبا
لتضاد الحركة كما هو مقتضى القسم الثالث والعجب ان في شرح المقاصد نسب اعتبار وصف المبدئية والمنتهائية في تضاد
الحركة الى الامام الرازي والاعجب ان الامام الرازي مع اعتباره وصف المبدئية والمنتهائية في تضاد الحركة وجه
في المباحث المشرقية حكم الشيخ في فن السماء والعالم من طبيعيات الشفاء بنفي التضاد بين حركتي الماء بالطبع من فوق الهواء
ومن تحت الارض بان الضدين يجب ان يكون بينهما غاية التباعد ولم يوجد ذلك فيما بين الحركتين لان البعد بين
حركة النار وحركة الارض اكثر من البعد بين صعود الماء من المركز وهبوطه عن المحيط مع تعليل الشيخ ذلك الحكم بان
تينك الحركتين متوجهتان الى طرف واحد ونهاية واحدة فالحق ان غاية الخلاف المعتبرة في التضاد متحققة في كل
حركة على خط مستقيم من احد طرفيه الى الاخر مع الرجوع عنه الى الاول سواء كان الخط قصيرا او طويلا وسواء كان موضوعا
بين جهتي العلو والسفل او غيرهما وهذا غير متحقق في الحركتين المذكورتين واما ما اورده شارح المواقف على اعتبار
وصف المبدئية والمنتهائية في تضاد الحركة بان ثبوت هذين العارضين لذلك الطرفين متأخر عن وجود الحركة
فلا يكون تضادهما علة لتضادها بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان

لتضادهما فمندفع بما مرّ في كلام الشيخ من ان الاطراف من حيث هي متقابلة هي مقومة للحركة فكيف يجوز الحكم بتاخر
العارضين اللذين هما مناط التقابل بين الاطراف عن وجود الحركة ثم انه ان ادعوا من عدم تحقق التضاد في ما شوهد
الصعود من المركز الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز بناء على اعتبار غاية التباعد في التضاد فيندفع عدم تحقق
التضاد في الصعود والهبوط المذكورين ايضا الا اذا كان المراد من غاية التباعد ما هو المتحقق على ما اشرنا اليه سابقا
والظاهر كون المراد ما هو المتصور كما يدل عليه كلام الشيخ فيما نقلنا وعلى هذا يندفع ما اورد في شرح المقاصد
على ما ذكروا في نفي التضاد بين المستقيمة والمنحنية من ان بين كل نقطتين قسيا غير متناهية والعظمى اشد انحناء فاشد
مخالفة وهو ان القوس التي تماس محدب الفلك المحيط في غاية الخلاف فالحركة عليها ينبغي ان يكون ضد الحركة المستقيمة
كيف والحكم بعدم تناهي تلك القسي صريح في كون المراد ما هو غاية الخلاف المتصور لا المتحقق ومحدب المحيط انما هو
غاية التباعد المتحقق هذا ومما صرح به الشيخ في كلامه المنقول هو نفي التضاد بين الحركة من احد طرفي القوس الى
الاخر مع الرجوع عنه الى الاول مع وحدة القوس لعدم كون مبدأيهما غير متناهيين في التغاير بالذات وهو ايضا ما خلا
مذكور في كتب المتاخرين والمقام موضع للتامل الصادق ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام اي في
انقسام الحركة اما المتقابلان اعني المبدأ والمنتهى فظاهر عدم مدخليتهما في انقسام الحركة واما الفاعل اعني المحرك
فان كان بسيطا غير منقسم او منقسما ليس لجزئه اثر هو جزء اثر الكل كعدة يحركون ثقيلا لا يقدر واحد منهم على تحريكه
اصلا فظاهر ايضا عدم مدخليته في انقسام الحركة وان كان لكل جزء منه اثر هو جزء اثر الكل كعدة يحركون ثقيلا لا يقدر
كل واحد منهم على تحريكه في الجملة فاما ان يكون تلك العدة مجتمعين على التحريك كاثنين يحركان خشبة بيد احدهما
احد راسيها والاخر الاخر فقد يتوهم ان حركة هذه الخشبة تنقسم بحركتي الراسين بسبب تعدد المحركين لكنها ليست كذلك
بل انقسامها انما هو بسبب انقسام الخشبة الى راسين الا ترى انه يحركها لو لم يكن متعددا لكان هذا الانقسام
بحاله كان يكون واحد يجتهد على تحريك الخشبة براسيها وحده واما ان يكونا متعاقبين كان يكون واحد منهم يحركه تماما
في بعض مسافة ثم يلحقه الاخر منهم فيحركه في زمان اخر بعضا اخر من المسافة فهذا الانقسام ايضا انما هو بسبب انقسام
الزمان والمسافة فانه بحاله ولو فرضنا المحرك واحدا بعينه في جميع المسافة واذا لم يكن للمتقابلين والمحرك مدخل
في انقسام الحركة فانقسامها انما يكون بانقسام الزمان وما فيه الحركة لانطباقها عليهما وكذا بانقسام المتحرك
لكونها حالة فيه حلول السريان كما عرفت في انقسام حركة الخشبة حسب انقسام الخشبة **المسئلة الثالثة** في السرعة
والبطؤ وتعرضهما اي الحركة كيفية تشتد اي تلك الكيفية تارة فتكون الحركة بسبب اشتداد تلك الكيفية سريعة والسرعة
هي كون الحركة بحيث يقطع مسافة مساوية من مسافة حركة اخرى في زمان اقصر من زمان قطع تلك الاخرى او مسافة
اطول من مسافة حركة اخرى في زمان مساو لزمان قطع تلك الاخرى وبالجملة اذا فرض تساوي المتحركين في المسافة
كانت السريعة ما مسافته اكثر فهذان الوصفان لازمان مساويان للسرعة يصلح كل منهما لان يعرف السرعة به والمراد
من المسافة هيهنا هو امتداد ما فيه الحركة سواء كان اينيا او مقداريا او كيفيا او وضعيا وان كان المتبادر
من لفظ المسافة عند الاطلاق هو امتداد الاين وتضعف اي تلك الكيفية اخرى فتكون اي الحركة بسبب تضعف
تلك الكيفية بطيئة وهو بعكس السريعة فالبطؤ كون الحركة بحيث يقطع المسافة المساوية في الزمان الاطول
او المسافة الاقصر في الزمان المساوي ولا يختلفهما اي بسبب السرعة والبطؤ الماهية اي ماهية الحركة لكونها
مما يشتد ويضعف فان المسافة الواحدة يمكن قطعها بحركات مختلفة في السرعة والبطؤ فلو اختلفتها

طي السريعة ... في زمان اقل ... وقطعا ... وبطء الزمان

المهية لكانا

المهيئة لكانا فصلين ولا شيء من الفصول يقابل بالشدة والضعف قال الشيخ واما السرعة والبطوء فلا يختلف بهما الحركات
البتة اختلافا بالنوع وكيف وهما يعرضان لكل صنف من الحركات وهما انما يقبلان الاشد والاضعف الفصل لا يقبلهما بل يقبله
الحركة الواحدة بالاتصال يتدرج من سرعة الى بطوء فهما من الامور التي تكون للحركة بالاضافة الى حركة لا من الامور التي تكون
لها في ذاتها انتهى قال شارح المقاصد لا خفاء في ان كلا من السرعة والبطوء قابل للشدة والضعف لكن هل ينتهيا الى حد بحيث
يتحقق حركة سريعة لا حظ لها من البطوء وبطيئة لا حظ لها من السرعة ام لا بل لكل حركة حظ من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطأ
ومن البطوء بالنسبة الى ما هو اسرع فيه تردد والاشبه باصولهم هو الثاني لان الحركة لا تكون بدون زمان ومسافة وكل
منهما ينقسم لا الى نهاية فكل حركة تفرض فهي بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى
ما يقطع في ذلك الزمان نصف تلك المسافة سريعة لكن ميل الامام الى الاول تمسكا بانهما لو لم ينتهيا الى حد لما كان
بينهما غاية الخلاف فلم يتحقق التضاد فلم يتصف بالشدة والضعف لكونه انتقالا من ضد الى ضد وضعفه ظاهر وقد يتمسك
بان انقسام الزمان والمسافة قد ينتهي الى ما لا يمكن الحركة في اقل منه وان كان قابلا للقسمة بحسب الفرض وح يتحقق بحسب
ذلك الزمان سرعة بلا بطوء وبحسب تلك المسافة بطوء بلا سرعة وهو ايضا ضعيف لان تلك السريعة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع
تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان نعم لما كانت الابعاد متناهية فقطع اطول مسافة في اقصر زمان ربما يخرج عن البطوء واما
كون حركة الفلك الاعظم اسرع الحركات فانما هو بالنسبة الى ما في الوجود دون ما في الامكان اذ لا يمتنع ان يقع في
اقل من ذلك القدر من الزمان انتهى كلام شرح المقاصد وسبب البطوء على ما هو رأي الحكماء الممانعة الخارجية كقوام ما في
المسافة للحركات الطبيعية والقسرية والارادية كنزول الحجر وحركة السهم والانسان في الماء بالقياس اليها في الهواء والداخلية
كثقل الجسم المتحرك في القسرية والارادية كما في الحجر المرمي الى فوق وصعود الانسان الجبل دون الطبيعية لامتناع ان
يقتضي الطبيعة شيئا ومانعا عنه وقد يكون السبب في بطوء الحركة القسرية والارادية نفس الارادة كما في رمي الحجر وتحريك
اليد كلا منهما برفق لا تخلل السكنات على ما هو رأي المتكلمين ولا خفاء بل الاختلاف في سببية الامور المذكورة في الجملة
لكن عند الفلاسفة من جهة انها تصير سببا لضعف الميل الذي هو علة القريبة للحركة فيضعف بسببه المعلول وعند
المتكلمين من جهة انها يكثر تخلل السكنات التي لا يخلو الحركة عن ثبوتها عندهم فيختلف بحسب قلتها وكثرتها في السرعة والبطوء
والحق هو رأي الفلاسفة كما اشار بقوله والامام اختص بالضعف بالمقابل اي بمقابل تلك السكنات على الحركات وتقريره
انه لو كان البطوء بسبب تخلل السكنات لزم ان لا يقع الاحساس بشيء من الحركات التي تشاهد في عالم العناصر كعدو الفرس وطيران
الطائر ومرور السهم وغيرها لتلك او الاستوبة لسكنات هي اضعاف الافها لان تلك الحركات لا تقطع في اليوم والليلة الا
بعض وجه الارض وجميع الارض بالنسبة الى الفلك الاعظم الذي يتم في تلك المدة دورة مما لا يبين له قدر محسوس فيلزم ان يتخلل
حركة الفرس مثلا سكنات بقدر زيادة حركة الفلك الاعظم عليها ويكون حركاتها مغمورة لا يحس بها اصلا فيرى الفرس ساكنا
على الدوام او يحس بها في زمان اقل من زمان السكنات بتلك النسبة فيرى ساكنا اضعاف الاضعاف ما يرى متحركا لان السكون
وان كان عدميا عندهم لكن لا خفاء في كونه محسوسا فان الجسم قد يرى ساكنا كما قد يرى متحركا ويعرف الحس بين الحالين وقد
يستدل ايضا بانه لو كان البطوء لتخلل السكنات لامتنع تلازم حركتين مع اتحاد الزمان واختلاف المسافة لان الحركة التي
في المسافة الاقصر يكون ابطأ ضرورة اتحاد الزمان فيكون تخلل السكنات فيها اكثر فيصدق انه قد لا يتحرك الثاني عند
تحرك الاول فلا يصدق انه كلما تحرك الثاني تحرك الاول وبالعكس على ما هو معنى التلازم هف لكن اللازم بط لتحقق
التلازم مع تفاوت المسافة في صور كثيرة كحركة الشمس مع حركة اظلال الاشخاص وكحركة طوق الرحى اعني الدائرة

العظيمة والصغيرة وبان في الحركة البطيئة علة الحركة موجودة بشرائطها والموانع مرتفعة والا امتنعت الحركة فلو وقع
في اثنائها سكون لزم تخلف المعلول عن العلة التامة والمتكلمون اجابوا عن الجميع اما عن الاول فبان تخلل السكنات بين الحركات
وامتزاجها بها بحيث يعسر في الحس تمييز زمنها بل يصير ثابتة بمنزلة شيء واحد الا ان الحركات لكونها وجودية تظهر على الحس شيئا
فشيئا بخلاف السكنات فتغلبها وان كانت السكنات في غاية الكثرة فنرى الفرس متحركا على الدوام واما عن الثاني فبانا لا نم
تلازم الحركتين بمعنى امتناع الانفكاك عقلا وانما هو عادي يجوز زواله بان يتحرك الشمس مع سكون الظل غاية
انه يلزم انفكاك اجزاء الرحى ومثل ذلك وهو ملتزم واما عن الثالث فبان المؤثر في الحركات بل في جميع الممكنات هو
الفاعل المختار فله ان يوجد الحركة في زمان والسكون في آخر غاية الامر ان جميع الحركات يكون مترتبة بمعنى كونها بايجاد
الغير، شارح المقاصد ولا يخفى على المنصف قوة الادلة وضعف الاجوبة **المسئلة التاسعة** في ان بين كل
حركتين مستقيمتين سكونا كما هو رأي ارسطو واتباعه والجبائي من المعتزلة خلافا لافلاطون واكثر المعتزلة كذا في شرح
المواقف وقال الشيخ في طبيعيات الشفاء لنحرر ههنا ان نعلم ان اي الحركات يتصل باي الحركات وايهما لا يتصل فنقول
اما المختلفة الاجناس فلا شك انها اذا تعاقبت على موضوع واحد لم يكن على انها حركة واحدة بالاتصال واما المتفقة
الاجناس كاستحالة الى استحالة ونقلة ونقلة فخليق بنا ان نحقق الامر في ذلك فانه مما يعظم فيه الشك في انه هل يتصل
حركة الحجر الصاعد بحركته المخالفة والحركة على قوس بالحركة على وترها وبالجملة هل يتصل الحركتان اللتان يفرض لكل
واحدة منهما شيء عنه واليه الحركة فيكون لاحديهما غاية وللاخرى مبدأ كنقطة هي طرف مسافة او كيفية هي غاية
حركة اليها او مقدار او غير ذلك فمن قوم جوزوا هذا الاتصال وقوم لم يجوزوا واوجبوا ان يكون بين امثال
هذه الحركات سكون وللمجوزين حجج وللمانعين حجج فمن حجج المجوزين قولهم ارايتم حجر الرحى يرمى الى فوق او ينزل الى اسفل ولقيه
في صعوده حصاة صغيرة فهل تسكن حال الحصاة ام لا تأخذ في ضد حركتها او يتصل الحركتان معا فان سكنت
من ذلك ان يكون الرحى يحبسها حصاة صغيرة وهذا شنيع واذا اتصلت فقد بطل مذهب من يمنع ذلك وقالوا ان ذلك السكون
شيء ان يحصل من غير سبب فاما عدمي او وجودي فان كان السبب عدميا وهو عدم سبب الحركة فيجب ان لا يكون في ذلك الجسم
المرمي الى فوق مثلا مبدأ حركة الى اسفل فيجب ان لا يتحرك الى اسفل الا ان يغيره شيء وليس الامر كذلك وان كان وجوديا
فهو شيء مانع عن الحركة اما قسري او طبيعي او ارادي وليس شيء من ذلك وقالوا ايضا لا يمتنع ان يكون شيء يماس شيئا معينا
في آن ثم يفارقه فلا يبقى مماسا له زمانا ساكنا فيه فلا يصح ما هو عمدة احتجاج المثبتين فانهم يتعلقون بانه لا يجوز ان
يقع في آن واحد مماسة ثم مفارقة وهذا مثل كرة مركبة على دولاب فانها اذا فرض فوقها سطح بسيط بحيث تلقاها
عند الصعود ثم يفارقها فانها تماس ذلك السطح بنقطة ولا يبقى مماسة بعد ذلك زمانا هكذا في الشفا وانت خبير بان
هذا الاخير ليس في صورة حجة بل هو في صورة منع للمانعين وسند مع انه يصلح نقضا لدليل المجوزين وسيتم حجة او لا وبعض
براهينه حيث يجيب عنها كما يأتي فلعل تقريره انه اذا فرض الكرة المذكورة على الوضع المذكور يلزم حركتها الى فوق
وانحطاطها بلا توسط عند النقطة المذكورة مزمين وفوقه عند النقطة لا يستمر حركة الدولاب فليتدبر ثم قال واما
المانعون عن ذلك فمن حججهم ان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون مماسا بالفعل لغاية معينة ومباينا الا في آنين وبين
كل آنين زمان وذلك الزمان لا حركة فيه ففيه سكون وقالوا ايضا لو كان اتصال الصاعد بالهابط شيئا واحدا
لكانت الحركتان يحدث منهما حركة واحدة بالاتصال لان وحدة الحركة هي بالاتصال وكان يجب ان يكون الحركات المتضادة
حركة واحدة وهذا شنيع وقالوا ايضا لو جاز اتصال الحركتين لكان يجب ان يكون الحركات المتضادة حركة واحدة

وهذا شنيع

وهذا الخ وقالوا ايضا لو جاز اتصال الحركتين لكان يجب ان يكون غاية الصاعد القابل بعد ما يبطأ هو ان ينتهي ويستمر الى ما
عنه ابتدأ فيكون مبدأ الحركة المستقيمة الهابطة عن حجر بعينه المقصود بيان المطلوب قالوا ايضا انه اذا كان الشيء ابيض فبينما
هو يسود ففيه سواد ومن حيث هو كذلك ففيه قوة على البياض وهذا الخ قال فهذه الاشيا وما اشبهها هي عمدة ما يحتج به الفريقان فمن حيث هو يسود
وليس لا واحد منهم حسن الاحتجاج وان كان المذهب الثاني هو الحق لكنهم لم يتركوا لنا برهانا قاموا عليه بحيث يمتنع بيانه
يفهمون انهم انما يتعرضون لبيان ان يقع على وجه يزيل الشكوك ثم قال فلهؤلاء القائلين بالسكون ان ينقضوا ما احتج به اولئك
اما حديث الحصا فانها الخ اما ان يكون الهواء المندفع امام الرحى يصرف الحصا قبل ان يقع بينهما فما استرنح يكون
ذلك السكون واقعا في الهواء قبل المماسة واما ان لا يكون بحيث يصرفها حتى يبلغ حجر الرحى فلا يستحيل وان كان سببا
ان يتوقف الرحى لاستحالة اتصال الحركتين كما يقع مثل ذلك لاستحالة الخلا فان الامر الواجب وجوده لا يمنع ان يبطل ما من
شانه ان يبطل او يمنع ما شانه ان يمنع ويكون القدر من الزمان الذي فيه الابطال والمنع بحسب المناسبة بين الفعل والانفعال
واما الحجة الاخرى فيجوز ان يقولوا عليها ان السبب فيه عدمي هو عدم حدوث الميل عن القوة المحركة فان هذه القوة المحركة
انما يحرك باحداث ميل وقد علم انها اذا كانت في مكانها الطبيعي لم يكن لها هناك ميل الى الجهة المتبوعة فتلك القوة موجودة
فلذلك يجوز في الجهة الاخرى التي رامت انها يميل فيها لم يكن ممنوعة عن الميل الذي يحدثه بالطبع بمعارضة الميل القسري
ويلزم ذلك ان لا يحركه وذلك كسخونة الماء القسرية اذا كانت قوية بعد فانها مانعة عن ان ينبعث عن طبيعته البرودة
الطبيعية ثم انا نعلم ان الميل القسري يستولي على الميل الطبيعي ويعدمه ويمنع عنها الحركة الطبيعية فيجوز ان يكون عند انتهاء
الحركة بقية من الميل القسري يعدم ما يمنع القوة الطبيعية عن احداث الميل الطبيعي ويكون لضعفه لا يقوى مع ذلك لما نفع
على التحريك في تلك الجهة بل يضعف عن التحريك فلا يحركه ولا يضعف عن ممانعة الطبيعة من احداث الميل فلا الميل القسري
يقوى على التحريك غالبا للقوة الطبيعية ولا القوة الطبيعية تقوى على احداث الميل الطبيعي الى ان يبطل تلك البقية
من الميل القسري بنفسها او يبطلها سبب اخر واما الحجة الثالثة فقد قيل عليها ان الكرة الحقيقية لا نقطة حقيقية لها
وانما تماس بسطح وهذا لا يجدي في الجواب لانه حيث يكون كرة حقيقية فلا يكون الا محاطا بكرة او لا محيط لها
كما في السموات ولا يمكن هذا العمل وحيث يمكن هذا العمل فلا يكون كرة حقيقية ولو كانت فيما استحال ان يماس دفعة
ويزول دفعة وجب ان يقف دفعة بلا استحالة ومع ذلك فلا يخلو اما ان يكون هناك بين الكرة والصفحة خلاء او لا
يكون ويستحيل ان يكون خلاء فيجب ان يكون بينهما ملاء وكان سطح ذلك الملاء يلاقي الصفحة وهو بسيط مسطح وسطح
اخر يلاقي تقبيب الكرة ولم يجز ان يكون في وجهه نقطة غريبة عن جسم اخر فان النقطة لا يتعين لها في السطح البسيط وضع
متميز عن ان يكون من ذلك البسيط قال ثم لاولئك ان يعودوا وينقضوا حجج هؤلاء اما الاولى فانها سوفسطائية وذلك
لانه اما ان يعني بالان الذي يكون فيه مباينا طرف الزمان الذي يكون فيه مباينا فيكون طرف الزمان المباينة الى هي
الحركة فيكون ذلك بعينه الان الذي كان فيه مماسا فلا يمتنع ان يكون طرف زمان الحركة بينهما الذي هو حركة بل فيه انه
مخالف للحركة وان يكون طرف زمان المباينة هو نفس ان المماسة وليس فيه مباينة وان عنى به ان يصدق فيه القول ان
الشيء مباين فحق ان بينهما زمانا لكنه الزمان الذي يتحرك فيه من المماسة الى ذلك البعد وليس ذلك الزمان زمان
السكون وخصوصا ومن مذهبهم ان الحركة والمباينة وما يجري ذلك المجرى ليس لها اول ما يكون حركة ومباينة وكذا ان
تركوا لفظ المباينة واوردوا بدلها اللامماسة فانه يجوز ان يكون في طرف الزمان الذي فيه كان لا مماسة مماسة
على ان جميع ذلك ينتقض اذا كان المتحرك فيه اعني المسافة قد عرض فيه خصوصا بالفعل بان صار بعضه اسود وبعضه

ابيض

ابيض وكان اجزاء منضودة على التماس فكانت هناك حدود بالفعل لكنه ليس ببعيد ان يقال انه اذا اعرض عن التوجه
ان يقع عند المفصل بالفعل وقفات ويكون الحركة انتظامها ولو لم يكن والظن ان بعضهم قال القطع المطلوع فكذلك انما
ان يكون اليها بانتحاء بالعرض كما بين السواد والبياض فان الشيء لا يكون بالقياس الى المتحرك ذا حدود بل بالقياس الى
تلك الكيفيات وهو بالقياس الى المتحرك متصل كانه لا بياض فيه ولا سواد وهذا ليس يعني فانه لم يكن المانع الذي فقد
امرا بالقياس الى شيء بل كان لوجود امر بالفعل هو وصل اليه ومنفصل عنه وههنا ذلك الحكم موجود فلا تستخرج هنا
حد بالفعل بين السواد والبياض وسلم انه اذا لم يكن ذلك لم يكن حد بالفعل البتة الا طرف المسافة واما الحجة
الثابتة فلاولئك ان يقولوا ان الحركة الواحدة ليست تكون واحدة على اي نمط من الاتصال اتفق كما ان الخط الواحد
ليس واحدا على اي نمط من الاتصال اتفق بل الاتصال الموحد المتحد وما يشبهها هو الاتصال المعدوم فيه الفصل
المشترك بالفعل واما الاتصال الذي يكون بمعنى الاشتراك في طرف فذلك لا يجعل الخطوط والحركات وغير
ذلك شيئا واحدا الوحدة التي لا كثرة فيها بالفعل وهي بالقوة والا فالمثلث يحيط به خط واحد بالحقيقة و
قد عرفت ان الاتصال منه موحد ومنه مفرق فلا يكون اذن ههنا ان الحركتان حركة واحدة بالاتصال الموحد بل
حركتان اثنتان بينهما الاتصال المفرق وهذا يعلم ايضا الغلط في الحجة التي تتلوها وانه انما كان الغاية هي بعينها
لميك لو كان اتصال الموحد مفرقو والاشياء المتفرقة المتتالية قد يجوز ان يكون منها لغايات بعدها بانها واما الحجة
الاخيرة فهي ضعيفة وذلك انه عندما صار ابيض لا بقي انه يستود بل ذلك بعده في زمان طرفه هو ذلك الآن الذي
هو فيه ابيض ومع ذلك فلا يستمر احتجاجهم اذ قال قائل ان هذا الابيض بالفعل هو بالقوة ابيض اخر ايضا لانه في قوته
ان يحل فيه بياض اخر غير هذا البياض فقد يتخللهما زمان يفصل بينهما فيكون بالقياس الى هذا البياض الموجود
لا قوة له عليه وبالقياس الى بياض منتظر له قوة عليه ثم قال لداود فدا وضعا حجة هؤلاء فبالحري ان نعرف نحن الحجة
التي لاجلها تمسكنا باحد المذهبين فنقول ان كل حركة بالحقيقة فهي تصدر عن ميل يحقق ذلك الميل ويدل على
وجوده اندفاع الشيء القائم امام المتحرك واحتياج المتحرك الى قوة بها يقدر بها. وهذا الميل في نفسه معنى من الامور
يتوصل به الى حدود الحركات وذلك بابعاد المتحرك من شيء يلزم ذلك الابعاد مدافعة لما في وجه الحركة وتقريبه
من شيء ومحال ان يكون الواصل الى الحد ما واصلا بلا علة موجودة موصلة وقع ان يكون هذه العلة غير
التي ازالت عن المستقر الاول وهذه العلة لها قياس الى ما تزيله وتباعد وبين ذلك القياس تسمى ميلا فان هذا
الشيء من حيث هو موصل لا تسمى ميلا وان كان الموضوع واحدا وهذا الشيء الذي تسمى ميلا قد يكون موجودا في
ان واحد وانما الحركة هي التي عسى ان يحتاج وجودها الى انضمام زمان لم ينقسم ولم يقع اولم يتسلسل فان الحركة
التي يجيء عنه تكون موجودة واذا افسد الميل لم يكن فساده هو نفس وجود ميل اخر بل وجود الميل الاخر بسبب معنى
اخر بما قارنه فاذا احدثت حركتان ضمن ميلين واذا وجد ميل اخر الى الجهة اخرى فليس يكون هو هذا الموصل بنفسه
فيكون هو بعينه علة للوصول والمفارقة معا بل يحدث لا محالة ميل اخر لها اول حدوثه وهو في ذلك الاول موجود
اذ ليس وجوده متعلقا بزمان الحركة والسكون اللذين ليس لهما اول حدوث اذ لا يوجدان على وجه ما الا
في زمان والا في زمان اذ الحركة مقتضية لاين لم يكن الجسم قبله فيه ولا يكون بعده فيه فيقتضي تقدما وتأخرا
زمانيا بل هو كاللاحركة التي تكون في كل آن فكذلك الآن الذي قد يجعل طرف الحركة يجوز ان يكون بعينه حد
للاحركة حتى يكون اللاحركة موجودا في آن هو طرف حركة مستمرة الوجود فلا يحتاج بين الحركة وبين اللا

الحركة

الى آن وان بل يكون آن واحد ولا يعرض محال لان ذلك الان لا يكون فيه ما يقتضي الحركة وما يقتضي السكون معا
بل واحد منهما واما الان الذي هو اول وجود الميل الثاني فليس هو الان الذي هو اخر وجود الميل الاول الذي تبينا انه
يكون فيه موجودا عندما يكون موصلا فان كان يبقى موصلا زمانا فقد صح السكون وان كان لا يبقى موصلا الا آنا فليس
ذلك الآن اخر الآن يكون ما هو له اخر موجودا فيه اذ ما هو اخر له هو موصل والموصل لا يكون موصلا وهو غير حاصل في
انتهاء لم يكن الا آنان والحاصل ان الشيء لا يكون في طبيعته ما يوجب الحصول وما يوجب اللاحصول معا فيكون طبايعه يقتضي ان يكو
فيه اقتضاءا بالفعل وان لا يكون اقتضاءا بالفعل فاذن آن اخر الميل الاول غير آن اخر الميل الثاني ولا يضع الى من يقول ان الجبل لو
يجمعان فكيف يمكن ان يكون شيء فيه بالفعل احد اقتضاءيه اولزومهما وفيه بالفعل الشيء عنها فلا تظن ان الحجر المرمي الى فوق فيه
ميل الى اسفل البتة بل هو مبدأ من شانه ان يحدث ذلك الميل اذا زال العايق وقد يغلب كما ان في الماء قوة وهيئة يحدث البرد في
جوهر الماء اذا زال العايق وقد يغلب فقد ثبت ان الآنين متباينان وبين كل آنين زمان والاشبه ان يكون الموصل يبقى
موصلا زمانا لكنا اخذناه موصلا آنا ليكون اقرب الى الموجب لعدم السكون فقد انحلت الشبهة اشد انحلال مع ادنى توضيح
ولعمري ان من وقف عليه ثم تشكك فيه فليس من التحصيل في شيء والمص اختار مذهب ارسطو فقال لولا انفصال لذوات
الزوايا اي المركبين واقعتين على خطين مستقيمين متلاقيين بنقطة على غير استقامة كضلعي الزاوية والانعطاف عطف على
الزوايا اي لذوات الانعطاف والمراد منها الحركتان الواقعتان على خط واحد مستقيم ذهابا ورجوعا من غير حدوث
زاوية فالمراد بالانعطاف الرجوع الى الصوب الاول بقرينة المقابلة مع الزوايا فقد تبرء واعتمد في الاستدلال على الحجة
التي اعتمد عليها الشيخ فاشار اليها بقوله لوجود زمان بين آني الميلين اي ميل الوصول وميل اللاوصول على ما عرفت
المسئلة العاشرة في تقابل الحركة والسكون يقابل الحركة لكن اختلفوا في انه ضد للحركة او عدم ملكة لها و
منشأ الخلاف ان الجسم اذا لم يكن متحركا عن مكانه مثلا فهنا امران مثلا زمان احدهما عدم الحركة عنه مع ان من شانه
ان يتحرك عنه والثاني اين له موجود زمانا فان كان المراد من السكون هو المعنى الاول والثاني لازم له كان عدميا و
ان كان هو المعنى الثاني والاول لازم له كان وجوديا وضدا للحركة فالحكماء ذهبوا الى الاول والمتكلمون الى الثاني
واختاره المص فقال والسكون حفظ النسبة الحاصلة للجسم الى الاشياء اذ ذوات الاوضاع يؤول الى استقرار الجسم في المكان
الواحد واما مذهب الحكماء فحاصلها ما قال الشيخ فيه في طبيعيات الشفاء هو ان الضدين يجب ان يكونا بحيث يمكن ان ينقضب
اي ينقطع ويوجد حد احدهما من حد الاخر ويكون حد الضد يوازي به حد ضده ويقابله ويكون للامتحان سبيل اليه
وان لم يجب ان يكون طريق الحد محصورا في ذلك وحد الحركة اذا خصصناها بالحركة المكانية مثلا هكذا الحركة كمال اول
في الاين لما هو بالقوة ذو اين من حيث هو بالقوة ففي هذا الحد ثلثة الفاظ الكمال والاول والقوة فان جعلنا حد الحركة
هو الاصل واقتضبنا منه حد السكون فحد السكون لا بد ان يكون مقابلا لشيء من هذه الثلثة فعلى تقدير ان يكون
السكون هو الامر الثبوتي لا يكون حده مقابلا للكمال لان مقابله عدمي فلا بد ان يعتبر الكمال في حده ويؤخذ في حده
ما يقابل احد اللفظين الاخرين هكذا السكون كمال ثان لما له بالقوة اين او كمال اول لما له بالفعل اين والاول يقتضي
ان يكون بعد كل سكون حركة والا لم يكن السكون اولا ومفهوم السكون لا يقتضي شيئا من الامرين فيكون الحد باطلا
فبقي ان يورد في حد السكون ما يقابل الكمال وهو عدم فيكون السكون عدميا وان جعلنا الاصل هو حد السكون
واقتضبنا منه حد الحركة فعلى تقدير ان يكون السكون ثبوتيا لا يمكننا تعريفه الا بما يتصور منه استمرار ذلك الامر الثبوتي
فيدخل فيه الزمان او ما يتعلق بالزمان مثل ان نقول انه كون الجسم في المكان الواحد زمانا او اكثر من آن واحد كما ان

يتحد

يتحدد بالحركة فيكون السكون يتحدد بالحركة والاضداد ليس بعضها احق برسم بعض وايضا يكون الزمان داخلا في حد الحركة
لانه لعل نحو ما يدخل فيه الحركة مثل الزمان في التصور ولا يجوز ان يكون الحركة معنى عدميا ان كان السكون قنية لان
العدمي لا يدخل في مفهوم القنية بل الامر بالعكس فبين اذن انه لا يجوز ان نقول في هذا الاقتضاب ان الحركة هي ان لا يكون للجسم الخ
واحد زمانا بل الحسن ما يمكن ان يتوهم ان السكون كون في اين واحد وقتا والشيء هو الملحوظ قبله وبعده فيه والحركة كون في
اين واحد وقتا من غير ان يكون قبله او بعده فيه فيكون قد استعملنا في تفهيمها القبل الزماني والبعد الزماني وهما متحددان
بالزمان والزمان متحدد بالحركة فيكون قد صار الحركة ملحوظة في مفهوم نفسها فقد تبين واتضح انه لا وجه لتصحيح تقابل
حد الحركة بحد السكون والسكون بهذا المعنى الثبوتي فينبغي ان يكون السكون بهذا المعنى العدمي انتهى محصل كلام الشيخ و
اختلفوا ايضا في انه اذا اعتبرت الحركة في المسافة فالمقابل لها هو السكون في المبدأ او المنتهى او كلاهما واذا اعتبر السكون
في المكان فالمقابل له الحركة منه او اليه او كلاهما والمختار هو الاخير كما اشار اليه بقوله فهو ضد تقابل الحركتين معا فان
المراد من السكون ما يقابل الحركة مطلقا نعم لو اريد بالسكون المقابل للحركة ما يطرأ على الحركة فهو السكون في المنتهى وما يطرأ
عليه الحركة فالسكون في المبدأ وكذا من جانب الحركة فان ما يطرأ على السكون هو الحركة وما يطرأ عليه السكون هو الحركة اليه وقد
يقال ان السكون في المنتهى كمال للحركة وكمال الشيء لا يقابله وان الحركة تتأدى الى السكون والشيء لا يتأدى الى مقابله فالاول
مردود بمنع الصغرى فان السكون كمال للمتحرك لا للحركة والثاني بمنع الكبرى فان الحركة تنتهي الى عدمها وهو مقابل لها قطعا قال
الشيخ في طبيعيات الشفاء وقد بقي ان نعلم هل السكون الذي يقابل الحركة من فوق هو السكون فوق او السكون اسفل وقد
قيل ان السكون فوق ضد للحركة من فوق لا للحركة الى فوق وذلك لان السكون الى فوق قد يكون كمالا للحركة الى فوق ومحال
ان يكون الكمال الطبيعي مقابلا للشيء وان يكون الشيء يؤدي الى مقابله وضده فهذا ما يقال واما انا فلم يتضح لي ان الشيء لا
يؤدي الى مقابله بمعنى انه لا يعقبه مقابله ولو كان كذلك لما جاز ان تؤدي وجود الحركة الى فقدانها ومن ينكر ان الحركة
بالطبع الى فوق انما هي حركة بالطبع الى فوق ليحصل سكون بالطبع ولا شك ان هذه الحركة مؤدية الى فقدان نفسها
ولم يتضح لي ان السكون فوق كمال للحركة بمعنى ان الحركة تستكمل بذلك بل انما هو كمال للمتحرك يحصل للمتحرك بالحركة و
عندي ان كل سكون يعرض للمتحرك فهو مقابل لكل حركة تقع منه الى ذلك الموضع او عن ذلك الموضع فان السكون ليس هو
عدم الحركة من حيث هي الى جهة ما والا لكان المتحرك الى خلاف تلك الجهة ساكنا بل السكون عدم الحركة التي في ذلك الجنس
مطلقا فالساكن اذا حفظ مثلا اينا واحدا فهو ساكن في ذلك الاين واذا حفظ كيفا واحدا فهو ساكن في ذلك الكيف و
اذا حفظ مقدارا واحدا فهو ساكن في ذلك المقدار ويستحيل ان يكون الشيء يحفظ اينا واحدا ثم يكون عادما للنقلة
دون نقلة وكذلك الاستحالة وغيرها وان كان يجوز ان يكون عادما لنقلة وغير عادم لحركة في الوضع مثلا مثل الفلك
الذي لا يكون في مكان اخر فانه من حيث الاين ساكن ومن حيث الوضع متحرك انتهى كلام الشفاء وهذا الذي ذكره يعم
من ان السكون حفظ النسبة كما في الاين واما في غير الاين فهو حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغير وذلك ما
يقف في الكم من غير نمو وذبول وتخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وتضعف وفي الوضع من غير تبدل الى وضع
اخر ويتضاد اي السكون لتضاد ما فيه قال الشيخ في طبيعيات الشفاء ان السكون ايضا مما يقع فيه تقابل وتضاد فمن الامور
التي تتعلق بها السكون واذا تاملت ما اقتصصنا عليك في باب تضاد الحركة فعن قريب تعلم ان المسكن والمسكن لا
مدخل له في ذلك ولا الزمان وقد علمت ان السكون لا يتعلق بمبدأ ومنتهى مكاني ولكن يتعلق بما فيه فيشبه ان يكون
تضاد ما فيه يجعل السكون متضادا وما فيه يتضاد على وجهين تضادا يتعلق بكونه حيزا وجهة ومكانا واشياء اخر

يجري مجراه

يجري مجراه وبالجملة تضادا يتعلق بماهيته وتضادا يتعلق بامور اخرى مثل ان يكون مكانا حارا او مكانا باردا فاما انه
الجنس من التضاد فامر يعرض للسكون لا يغير من امر السكون شيئا حتى انه لو كان جسم يسكن فيه الجسم سكونا متصلا او كان
يعرض ان يسخن ويبرد او يبيض ويسود لم يجب ان يصير السكون فيه وفيما ضد السكون فيه وفيما اخر يتصل السكون فيه ولعدم
تعينه لان هذا التضاد ليس في ذات ما فيه الساكن اولا بل في شيء اخر واما اذا كان التضاد في ذات ما فيه الساكن اولا
بل في شيء اخر واما اذا كان التضاد في ذات ما فيه بان كان مرة يسكن فوق فيكون الذي يسكن فيه فوق ومرة يسكن فيه اسفل
فيكون الذي يسكن فيه اسفل فبالحري ان يكون هذا السكون مضادا لذلك السكون ويكون السكون في المكان الاعلى
ضد السكون في المكان الاسفل انتهى **المسئلة الحادية عشر** في تقسيم الكون الذي هو جنس الحركة والسكون
عند المتكلمين على ما مر الى الطبيعي والقسري والارادي على ما قال لان الكون طبيعي وقسري وارادي لان مبدأ الحصول
في الحيز الذي هو معنى الكون عندهم ان كان خارجا عن ذات الكائن فالكون قسري والا فان كان مقارنا للشعور والارادة
فارادي والا فطبيعي فطبيعي الحركة التي هي نوع من الكون انما يحصل عند مفارقته امر غير طبيعي لان الحركة غير قارة الذات
والطبيعة قارة فلا يمكن اقتضاؤها لها بذاتها بل لا بد من ان الطبيعة بحالة غير طبيعية كحصول الجسم في غير مكانه الطبيعي
فيقتضي طبيعته حصوله في مكانه الطبيعي وذلك بالانتقال اليه تدريجا وهو المراد من الحركة فاقتضاء الطبيعة الحركة انما
يكون عند زوال امر هو مقتضاها كالكون في الحيز الطبيعي لترد تلك الطبيعة بهذه الحركة الجسم اليه اي الى ذلك الامر
الذي هو مقتضى الطبيعة فيقف الجسم وتنتهي الحركة عند العود الى ما هو مقتضى طبيعته فلا يكون الحركة الطبيعية دورية
لان الحركة الطبيعية كما عرفت هي هرب بالطبع عن امر وطلب لاخر والحركة الدورية هرب عما هي طالبه بعينه ومحال ان
يكون المهروب عنه بالطبع بعينه هو المطلوب بالطبع لا يقال الحركة الطبيعية في منتصف المسافة مثلا هرب عما طلبته
بالطبع لانا نقول قد علمت ان الحركة الطبيعية انما تصدر عن الطبيعة لا بانفرادها بل بمشاركة احوال غير طبيعية وتلك
الاحوال ذات درجات متفاوتة في القرب والبعد فاذا حركت الطبيعة الجسم الى نقطة معينة كانت مع حالة مخصوصة غير ملائمة
فاذا وصل الجسم الى تلك النقطة لم يبق تلك الحالة بعينها بل حصلت حالة اخرى هي الحصول في حد اخر فعلة الحركة الطالبة
لتلك النقطة غير علة الحركة الهاربة عنها ومنها ما يستند الى قوة مستفادة قابلة للضعف الحركة القسرية اما ان
يكون مع ملازمة المحرك كتحريك الحجر على وجه الارض او يكون مع مفارقته كتحريك الحجر رميا الى فوق فاما الاول فلا
اشكال فيه واما الثاني ففيه الخلاف قال الشيخ في طبيعيات الشفاء واما الذي يكون مع مفارقة المحرك مثل المرمي
والمرجوع فان لاهل العلم فيه اختلافا على مذاهب فمنهم من يرى ان السبب فيه رجوع الهواء المدفوع الى خلف المرمي
والتيامه هناك التياما بقوة ضغطا ما امامه ومنهم من يقول ان الدافع يدفع الهواء والمرمي جميعا لكن الهواء اقبل
للدفع فيندفع اسرع فيجذب معه الموضوع فيه ومنهم من يرى ان السبب في ذلك قوة يستفيدها المتحرك من المحرك تثبت
فيه مدة الى ان يبطلها مصاكات يتصل عليه مما يماسه ويتحرك فيه فكلما ضعفت بذلك قوي عليه الميل الطبيعي والمصاكات
فابطلت القوة فمضى المرمي نحو جهة ميله الطبيعي ثم قال لكنا اذا حققنا الامر وجدنا اصح المذاهب مذهب من يرى
ان المتحرك يستفيد ميلا من المحرك والميل هو ما يحس بالحس اذا حوول ان يسكن الطبيعي بالقسر والقسري بالقسر
الاخر فيحس هناك من القوة على المدافعة التي يقبل شدة ونقصا فمرة يكون اشد ومرة يكون انقص ما لا يثبت في
وجوده في الجسم وان كان الجسم ساكنا بما قسر انتهى وطبيعي السكون مستند الى الطبيعة مطلقا لا بشرط مقارنة
امر كما كان في طبيعي الحركة **المسئلة الثانية عشر** في تقسيم الحركة الى البسيطة والمركبة كما قال ويعرض للبسائط

ومقابلها

ومقابلها وهو التركيب الحركة المركبة البسيطة ظاهرة واما المركبة فمنها تركب من حركتين اما متضادتين كحركة النملة على
سطح الرحى المتحركة على عكس حركتها في الجهة او مختلفتين لا بالتضاد كحركة الحجر المرمي الى سمت بين سمتي الفوق والتحت فانه يتحرك
الى ذلك السمت بالقسر وهو يميل الى جهة التحت بالطبع واذا كانت الحركتان متضادتين يجب ان يكون احديهما عرضية لامتناع
اجتماع المتضادتين في جسم واحد بالذات بخلاف ما اذ لا يتصور في السكون تركيب سكون الحيوان على الارض ليس مركبا من
الطبيعي والارادي فان علته انما هي الطبيعة فقط واثر الارادة ليس الا ترك ارادة النهوض والنهوض ان تركب العلة لا يوجب التركيب
في المعلول وان فرض لكل من العلتين اثر كما في الحجر المرمي الى تحت فان لكل من الطبيعة والقاسر فيه اثرا مع ان حركته ليست
مركبة بل شديدة **المسألة الثالثة عشر** في ان الكون غير معلل بالكائنية ذهب ابو هاشم واتباعه الى ان
الحصول في الحيز الذي هو معنى الكون معلل بمعنى اخر غير الاعتماد ونفى الباقون من المتكلمين ذلك وتوهم طائفة
ان المعنى الذي يعلل به الكون انما هو الكائنية فاشار المص الى بطلان هذا التوهم فقال ولا يعلل الجنس اي الكون
الذي هو جنس للانواع الاربعة ولا انواعه اي شيء من الاربعة بما يقتضيه الدور اي بالكائنية فان الكائنية عندهم معللة
بالكون فلو علل الكون او شيء من انواعه بالكائنية لزم الدور **المبحث الخامس** في الجنس الخامس من الاجناس العشرة
للعرض على ما قال الحكماء متى وهو النسبة الى الزمان او طرفه كما ان الاين هو النسبة الى المكان كان متى هو النسبة الى
الزمان الا انها قد يكون بوقوع الشيء فيه نفسه وقد يكون بوقوعه في طرفه الذي هو الآن فان كثيرا مما يسال عنه بمتى
قد يقع في الآن كالوصول الى منتصف المسافة مثلا فوقوع الشيء في الزمان او في الآن على ثلثة اقسام الاول ان يكون
الشيء واقعا في نفس الزمان دون الآن كالحركة القطعية فان لها هوية اتصالية منطبقة على الزمان المتصل ولا يمكن
تعلقها بالآن الغير المنقسم اصلا الثاني ان يكون واقعا في الآن دون الزمان ككون المتحرك في اثناء الحركة في حد من حدود
المسافة الثالث ان يكون واقعا في الزمان وفي الآن وهذا على قسمين احدهما ان يكون واقعا في الزمان وفي كل آن
سواء كان آن الطرف او آن يفرض في اثناء الزمان كالوصول الى المنتهى مثلا فانه يحصل في آن ويبقى بعده فيتصف الشيء
في ذلك الزمان وفي كل آن يفرض فيه بانه واصل كما انه يتصف بذلك في الآن الاول الذي هو آن الطرف وثانيهما ان يكون
واقعا في الزمان وفي كل آن من آناته يفرض في ذلك الزمان دون آن الطرف كالحركة التوسطية فتؤول الاقسام الى اربعة
والاول من هذه الاقسام الاربعة هو المسمى بالتدريجي والمقابل لهذا القسم اعني الغير التدريجي شامل لكل واحد من
الاقسام الثلثة الباقية واول هذه الاقسام الثلثة اعني ما يكون وقوعه في الآن دون الزمان هو المسمى بالدفعي
بذلك الشيخ في طبيعيات الشفا وقد مر في مبحث اتصال الجسم ان الزمان ظاهر الانية خفي الماهية اما انه ظاهر الانية
فلان الناس كلهم يحكمون بان هيهنا امرا متقدرا بالساعات والايام والشهور والاعوام وقد نبه الشيخ في الشفا على
وجوده بان من الواضح البين انه يجوز ان يبتدئ متحركان بالحركة وينتهيا معا واحدهما يقطع مسافة اقل والاخر مسافة
اكثر لاختلافهما بالسرعة والبطوء ويجوز ان يبتدئ اثنان ويقطعان مسافتين متساويتين لكن احدهما ينتهي الى اخر
المسافة والاخر بعد لم ينته للاختلاف المذكور ويكون في كل حال من الاحوال من مبدأ كل حركة الى منتهاها امكان قطع
تلك المسافة بعينها بتلك الحركة المعينة السرعة والبطوء وامكان قطع اعظم من تلك المسافة بالاسرع منها وامكان
قطع اقل منها بالابطأ وان ذلك لا يجوز ان يختلف النسبة فقد ثبت بين المبدأ والمنتهى امكان محدود بالقياس الى الحركة
والى السرعة واذا فرضنا نصف تلك المسافة وفرضنا السرعة بعينها والبطوء بعينه كان امكان اخر من ابتداء تلك المسافة
ومنتهى نصفها انما يمكن فيه قطع النصف بتلك السرعة والبطوء وكذا بين هذا المنتهى المنتصف المفروض الآن وفيه

المنتهى الاول فيكون الامكان الى المنتصف من النصف متساويان وكل واحد منهما نصف الامكان المفروض اولا فيكون الامكان المفروض اولا منقسما واما ثانيه فقد قال الشيخ في بيانها ان هذا الامكان قد صح انه منقسم وكل منقسم فمقدار او ذو مقدار فهذا الامكان لا يعرى عن مقدار فلا يخلو اما ان يكون مقدار المسافة وكانت المتساويات في المسافة متساوية في هذا الامكان او مقدار المتحرك فكان المتحرك الاعظم اعظم في هذا المقدار لكن ليس كذلك فهو اذن مقدار غير مقدار المسافة وغير مقدار المتحرك ومن المعلوم ان الحركة نفسها ليست فان هذا المقدار نفسه لا السرعة والبطؤ اذ الحركات في انها حركات متفقة في الحركة وفي السرعة والبطؤ مختلفة في هذا المقدار وربما اختلفت الحركة في السرعة والبطؤ واتفقت في هذا المقدار وربما اختلفت الحركة في السرعة والبطؤ واتفقت في هذا المقدار فقد ثبت وجود مقدار لامكان وقوع الحركات بين المتقدم والمتأخر ووقوعا يتقضى مسافة محدودة وليس مقدار المتحرك ولا المسافة ولا نفس الحركة وهذا المقدار لا يجوز ان يكون قائما بنفسه وكيف يكون قائما بنفسه وهو منقضي مع مقدار وكل متقضي فاسد فهو في موضوع او ذو موضوع فهذا المقدار هو متعلق بموضوع ولا يجوز ان يكون موضوعه مادة المتحرك لما بيناه فانه ان كان مقدار مادة بلا واسطة لكان يصير اعظم واصغر فاذن هو في الموضوع بوساطة هيئة اخرى ولا يجوز ان يكون بواسطة هيئة قارة كالبياض والسواد والا لكان مقدار تلك الهيئة في المادة يحصل للمادة مقدار ثابتا قارا فبقي ان يكون مقدار هيئة غير قارة وهي الحركة من مكان الى مكان او من وضع الى وضع بينهما مسافة يجري عليها الحركة الوضعية وهذا هو الذي نسميه الزمان واعلم ان الحركة بجملتها ان ينقسم الى متقدم ومتأخر وانما يوجد فيها المتقدم ما يكون منها في المتقدم من المسافة والمتأخر ما يكون منها في المتأخر من المسافة لكنه يتبع ذلك ان المتقدم للحركة لا يوجد مع المتأخر من المسافة معا ولا يجوز ان يصير ما هو منها مطابق المتقدم من الحركة في المسافة متأخرا ولا الذي هو المطابق المتأخر منها منها متقدما كما يجوز في المسافة فيكون للتقدم والتأخر في الحركة خاصية تلحقها من جهة ما هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة ويكونان معدودين بالحركة فان الحركة باجزائها تعد المتقدم والمتأخر فيكون الحركة لها عدد من حيث لها في المسافة تقدم وتأخر ولها مقدار ايضا بازاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد او المقدار فالزمان عدد الحركة اذا انفصلت الى متقدم ومتأخر لا بالزمان بل بالمسافة والا لكان البيان تحديدا بالدور انتهى والى هذا اشار المص فقال والزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر العارضين لها باعتبار اجزائها باعتبار التقدم والتأخر في المسافة كما عرفت في الشيخ والشارح القوشجي حمل قوله باعتبار اخر على ان المراد هو ان التقدم والتأخر العارضين لاجزاء الزمان ليس بالزمان على ما هو مذهب الحكماء بل بالذات على ما اعتبره المتكلمون واشاره المص كما مر في مبحث التقدم والوجه هو ما ذكرنا وانما تعرض المقولة اي مقولة متى بالذات المتغيرات اي الحركات وما يتبعها وبالعرض لمعروضاتها كالاجسام فان ما لا تغير في ذاته لا تعرض له متى باعتبار ذاته بل باعتبار صفاته المتغيرة ولا يتقدر وجود معروضها اي معروض المتغيرات ولا عدمه الا به اي الزمان والا لزم الدور ولتقدم معروض المتغير على المتغير وتأخر الزمان عن المتغير لكونه مقدار التغير وهذا انما يتم في معروض الحركة الا واسطة للزمان دون معروضات سائر الحركات فليتامل والطرف يعني الآن كالنقطة اي كما ان النقطة عرض حال في الخط وليس بجزء منه لكونها فصلا مشتركا بين الخطين والحدود المشتركة بين الكميات المتصلة لو كانت اجزاء لها لما امكن تقسيمها الى ما اريد لان التنصيف حينئذ يكون تثليثا والتثليث تخميسا وعلى هذا القياس كذلك الآن عرض حال في الزمان وليس بجزء منه لكونه فصلا مشتركا بين الزمانين ولما كانت ههنا مظنة ان يقال انه انما يكون الآن فصلا مشتركا لو كان الزمان متصلا كالخط

وعندنا

وبعضهم لما يدل على ان الزمان مركب من الانات وان الآن جزء منه وهو ان عدم الان دفعي لانه لو كان تدريجيا
كالحركة لكان وجوده ايضا تدريجيا حادثا شيئا فشيئا فكان الآن منقسما هف فاذا كان دفعيا كان في آن يلي
مجاورا له لان وجوده والا لكان في الزمان الذي بين الانين لا موجودا ولا معدوما وهو محال فاذا وجب تجاور الآنات
كان الزمان مركبا منه وهو المطلوب اشار الى الجواب عنه بقوله وعدمه في الزمان لا تدريجا وتقريره انه انما يتم ما
ذكرتم لو لزم من عدم كونه دفعيا كونه تدريجيا وانما يلزم ذلك لو لم يكن واسطة بين الدفعي والتدريجي وقد
عرفت الواسطة بينهما آنفا وهو ان يكون زمانيا لكن لا بمعنى ان يكون له هوية اتصالية منطبقة على الزمان كالحركة
القطعية بل بمعنى ان يكون كالحركة التوسطية كما عرفته واما ما في شرح المقاصد من ان الكلام في حدوث عدم الآن
وهو دفعي اذ الحق ان كل حدوث لا يجب كونه آنيا بل من الحدوث ما هو يتقرر ما في الحد لا آن اول على ما مر غير
مرة كحدوث الحركة التوسطية وحدوث عدم الآن من هذا القبيل وحدوث العالم يستلزم حدوثه اي حدوث
الزمان على ما هو مستقصى في مبحث حدوث الاجسام **البحث السادس** في الحاشية السادس من المقولات التسع
على ما قال السادس الوضع وهو هيئة تعرض الجسم باعتبار نسبتين احديهما نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض بحيث
يخالف الاجزاء لاجلها بالقياس الى الجهات في الموازاة والانحراف والثانية نسبتها الى الاشياء عن ذلك الجسم اما
خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب انتصابه وهو نسبة فيما بين اجزائه وبحسب كون رأسه
من فوق ورجله من تحت ولهذا يصير الانتكاس وضعا آخر فالمحيط على الاطلاق يكون له الوضع بحسب الامور الداخلة
فقط والمحاط على الاطلاق بالعكس وفيما هو محيط ومحاط بحسب الاعتبارين جميعا وفيه تضاد كالقيام والانتكاس
فانهما هيئتان وجوديتان بينهما غاية الخلاف متعاقبتان على موضوع واحد قال الشيخ في قاطيغورياس الشفا
اعلم ان الوضع قد يكون فيه تضاد فان الهيئة الحادثة من وضع يصير الاجزاء فيها الى جهات مضادة لجهات
اخرى هي هيئة مضادة للهيئة المخالفة لها كالاستلقاء والانبطاح وذلك اذا كانت الاجزاء لا تخالف بالعدد
فقط بل بالطبع ومثال لهذا ان المكعب الذي له ست جهات لا اختلاف فيها اذا وضع وضعا حتى صار هذا السطح
منه فوق وهذا يمينا وهذا شمالا وكذلك الى آخرها ثم غير حتى صار الذي هو فوق هو يمين والذي هو تحت هو
فوق فان حال الجملة الموضوع في تناسب بين اجزائه محفوظة واحدة بالعدد و وضعه لا يخالف الوضع الاول
بالنوع بل هو كما كان لكن هذا الوضع مخالف لذلك الوضع بالعدد ولما هيئة الجملة محفوظة ولا يخالف الوضعان
بالحد بل بالتشخص الجزئي وذلك لان الجهات هي التي كانت باعيانها والاجزاء والاطراف التي تليها هي مثل التي
كانت لا تخالفها بانواعها بل باعدادها واما لو كان بدل المكعب المتشابه الاجزاء شجرة او انسان قصبا على
ساقيهما ثم نكسا وقلبا فان حد الامرين مختلف فان حد الاول وضع وهيئة حاصلة للشيء عن حصول ساقه كذا وحصول
راسه كذا وحد الثاني مخالف لذلك لا بسبب ان الساق والراس انما يخالفان بالعدد فقط بل هما يخالفان ايضا في المعنى
والطبيعة فاذا كان الحدان لهيئتين يختلفين وبينهما غاية الخلاف وموضوعهما واحد فهما متضادتان واما هناك
فانما كان يخالف الخصوصية الجزئية دون الحد اذ كان سطح ما منه فوق وصار تحت فصار الآخر فوق وذلك السطح انما
يغاير السطح الآخر بالعدد متغايرين ليست متضادين والاضداد هي التي لها طبائع متباينة وحدود ما متخالفة ويخالف
بالنوعية لا بالتشخص وكما ان الجسم لا يجتمع فيه البياض الحادث امس من حيث هو ذلك البياض الامسي والبياض الحادث
اليوم من حيث هو هذا البياض وهما يتعاقبان على موضوع واحد وليسا يتضادان اذ ليس بينهما غاية الخلاف

ولاختلاف

ولا اختلاف بأمر داخل في اللونية فكذلك وإن كان لا يجتمع فيه ذلك الوضع الشخصي بعينه فيتعاقبان فيه فيلبسا بمنتصبا بين إذ ليس بينهما غاية الخلاف في الطبع وفي حقيقة الوضع انتهى وبشدة وضعف على ما هو في الانتصاب والركوع قال الشيخ بعد بيان

المضادة في الوضع على ما نقلنا هذه العبارة ويشبه أن الوضع يقبل الاشد والاضعف على نحو قبول الاين ولا

يقبله على نحو لا قبول الاين وهذا اشارة الى ما ذكره في مقولة الاين حيث قال ونقول ان الاين فيه مضادة كما في سائر

المقولات فان الكون في المكان الذي عند المحيط هو مقابل للكون الذي عند المركز لا يجتمعان وهما معتقبان وقد يوجدان في

موضوع واحد يتعاقبان عليه وبينهما غاية الخلاف إذ قد ينتقل من احدهما الى الآخر قليلا قليلا ويكون المصير من متضاد الى

ويكون هناك اين متوسط بينهما واين اقرب من الطرف الفوقاني في حد الفوقية واين من الجهة الاخرى بالخلاف فيكون

في طبيعة الاين من جهة لا من جهة جنسيته بل من حيث خواص نوعيته واضافتها ايضا ان يقبل الاشد والاضعف على نحو فوق

فان الاينين كلاهما فوقان واحدهما اشد فوقية فعلى هذه الجهة يمكن ان يقع فيها الاشد والاضعف واما الكون فوق

مطلقا او تحت مطلقا والكون في حد شيء مطلقا والكون في المكان مطلقا فلا يقبل اشد واضعف انتهى **المبحث السابع**

في الجنس السابع على ما قال السابع الملك ويقال له الجدة وله ايضا ويفسر بانه نسبة الجسم الى حاصر له او لبعضه منتقل

بانتقاله كالتقمص والتختم قال الشيخ واما مقولة الجدة فلم يتفق لي الى هذه الغاية فهمها ولا احد الامور التي تجعل كالانواع

لها انواعا لها بل انما يقال عليها باشتراك الاسم او تشابه وكما يقال الشيء من الشيء والشيء في الشيء والشيء على الشيء والشيء

مع الشيء ولا اعلم سببا يوجب ان يكون مقولة الجدة جنسا لتلك الجزئيات لا يوجب مثله في هذه المذكورة ويشبه ان يكون

غيري يعلم ذلك فليتأمل ذلك من كتبهم ثم قال ما حاصله انه ان احتيل في تولطؤ هذه المقولة وعنى بها النسبة الى ملاصق ينتقل

بانتقال ما هو منسوب اليه كالتقمص والتسلح والتنعل وفيه مجال لورود التشكيك ويكون منه جزئي ومنه كلي وايضا يكون

منه ذاتي كحال الهرة عند اهابها ومنه عرضي كحال الانسان عند قميصه لكن ليس بهذا المعنى من القدماء يعد في عداد

المقولات والمتحصل معنا مقال وهو نسبة التملك ولعل المراد هنا هو التفسير الذي ذكرنا وهو الاحتمال المذكور في

كلام الشيخ وفي نسخة شرح العلامة قوله ولعلها لما عبر المتقدمون عنها بعبارات مختلفة كالجدة والملك وله **المبحث**

الثامن في الجنس الثامن والجنس التاسع ان يفعل وان ينفعل اي الجنس الثامن ان يفعل وهو تأثير الشيء في غيره على اتصال

غير قار كالحال التي للمسخن ما دام يسخن والجنس التاسع ان ينفعل وهو تأثر الشيء عن غيره كذلك اعني على اتصال غير قار كالحال

التي للمتسخن ما دام يتسخن قال الشيخ واما مقولتا ان يفعل وان ينفعل فهو مم في تصورهما هيئة توجد في الشيء لا يكون

الشيء قبلها ولا بعدها البتة في الحد الذي يكون معها من الكيف او الكم او الاين او الوضع بل لا يزال يتأدى على اتصال

بها الشيء شيئا ويتوجه الى شيء ما دامت موجودة كالتسود ما دام الشيء يتسود والتبيض ما دام الشيء يتبيض والحركة من

مكان الى مكان فالشيء الذي فيه هذه الهيئة على اتصالها فهو منفعل وحاله ان ينفعل والشيء الذي منه هذه

الهيئة على اتصالها فهو من حيث نسبة الهيئة اليه حاله ان يفعل ثم قال واعلم انه انما قيل ان ينفعل وان يفعل ولم يقل انفعال

وفعل لان الانفعال ايضا قد يقع للحاصل الذي قد انقطعت الحركة اليه فانه يقال ان هذا الثوب احترق اذا حصل واستقر

ويقال انفعال اذا كان الشيء بعد في الحركة وكذلك القطع الذي هو الفعل قد يقال عند السكنى له وقد يتوجه ما يقطع و

اما لفظة ان ينفعل وان يفعل فمخصوص بالحالة التي فيها التوجه الى الغاية ثم قال وهذه المقولة تقبل التضاد فان التوجه

من ضد الى ضد مخالف بالحد للتوجه من ذلك اليه وموضوعهما واحد وبينهما بعد الخلاف وذلك كابيضاض الاسود واسوداد

الابيض وكصعود السافل ونزول العالي وايضا فانها قد تقبل الاشد والاضعف لا من جهة القرب الى الطرف الذي هو

السواد

السواد فان الاقرب من ذلك هو حد مبلوغ اليه من السواد بل ما لقياس الى الاسود الذى هو سكون فى السواد وفرق

بين الاسوداد اعنى الحاصل الفاتر وبين السواد فان الاسوداد يحصل على انه غاية حركة واما السواد فلا يحتاج فى تحصله

سوادا الى ان يحصل حركة اليه فاعلم ان تسود يكون اشد من تسود اذا كان اقرب من الاسوداد الذى هو الطرف والسواد اشد

من السواد اذا كان اقرب من السواد الذى هو الطرف انتهى ثم انه ذهب جماعة ومنهم الامام الى ان ثبوتهما بين المقولتين انما

هو فى الذهن لانهما لو كانا موجودين فى الخارج لاحتاج كل منهما الى مؤثر له تاثر اخر وهكذا الى غير النهاية فاختار المصنف

هذا المذهب فقال والحق ثبوتهما ذهنا والا يلزم التسلسل والجواب عنه على ما فى شرح المقاصد هو انه انما يلزم ذلك لو كان

كل تاثير وايجاد فى الابداعى الذى لا يفتقر الى زمان من قبيل ان يفعل وكل تاثر وحصول فى الدفعى من قبيل ان ينفعل بل التاثير

الفاعل بغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل وحال المنفعل ان ينفعل حتى فسر الفاعل

ان يفعل بالتغيير والتحريك وان ينفعل بالتغير والتحرك وقال لا فرق بين قولنا ينفعل وبين قولنا يتغير ويتحرك هذا وههنا

قد تم مباحث الاعراض بفضل الله وحسن توفيقه ومنته واحسانه ثم انقطع الى هنا كلام المصنف والشارح

رحمهما الله فى المقصد الثانى فى الجواهر والاعراض ويتلوه المقصد الثالث فى اثبات

الصانع وصفاته واثاره وافعاله والنبوة والامامة والمعاد

المقصد الثالث فى اثبات الصانع اى فى اثبات ان للعالم صانعا واجب الوجود والصانع هو الفاعل بالعلم والارادة

وقد غلب على صانع العالم وهو الواجب الوجود تعالى وانما عدل عنه اليه للاشارة الى انه انما يمكن الاستدلال عليه تعالى من سبيل النظر

فى معلولاته التى هى مصنوعاته على طريقة الان التى انما تفيد وجود العلة من حيث هو علة وصانع لا من حيث انها دون اللمية

التى هى الاستدلال من العلة على المعلول حيث لا علة له تعالى لا لتصير هذه المسئلة ضرورية اذ ما وجب وجوده فهو موجود بالضرورة وذلك

لان المسئلة التى ينبغى ان الواجب الوجود موجود بل هى ان من الموجودات ما هو واجب وجوده وهو يحتاج الى ان لهذا العنوان

فردا ولهذا المفروض حقيقة وفى بيان صفاته مما يجوز عليه ولا يجوز بمعنى كونه تعالى متصفا بها لا بمعنى ايضا انه تعالى هو ما

كما ستعلم وفى بيان اثاره اى افعاله مما يصح منه ولا يصح بمعنى ان اى فعل يصح ويحسن منه تعالى واى فعل يقبح ولا يصح عليه

تعالى معطوفان على اثبات الصانع وقد رتب فى هذا المقصد فصول ثلثة الاول فى وجوده اى فى وجوده من حيث هو واجب

الوجود لا من حيث هو صانع لان صانعيته تعالى اعنى كونه فاعلا بالاختيار تثبت فى الفصل الثانى واما الطريقة التى اختارها

فى هذا المطلب انما يفيد وجوده تعالى من حيث هو واجب الوجود اعلم ان المناهج المشهورة فى اثبات الواجب ثلثة الاول منهج

الجمهور المتكلمين وهو النظر فى الموجود من حيث هو حادث على ما هو مذهبهم من ان علة الافتقار انما هى الحدوث فقط او

مع حدوث شطرا او شرطا فيحتاج كل حادث الى محدث ويجب الانتهاء الى محدث غير حادث دفعا للدور او التسلسل وهذا

المنهج قاصر عن افادة المطلوب اعنى اثبات واجب الوجود لذاته لجواز ان يكون ذلك المحدث الغير الحادث ممكنا قديما فلا يفتقر

الى علة فينقطع التسلسل على هذا التقدير ولا يثبت واجب الوجود لذاته لكن المتكلمين لا يفرقون بين الواجب الوجود لذاته

والقديم فان القديم عندهم لا يفتقر فى وجوده الى الغير فيكون وجوده من ذاته الثانى منهج الحكماء الطبيعيين وهو النظر

فى الموجود من حيث هو متحرك ومتغير على ما هو موضوع صناعتهم وذلك بان يبين ان الجسم لا يتحرك بنفسه بل لا بد له من محرك

غير جسمية كطبيعة او ارادة او قاسر على ما مر فى مباحث الاعراض وهذا المحرك اذا كان متحركا لا بد له من محرك اخر وينتهى

ما لاجرة الى السماويات والمحركات السماوية لا بد من انتهائها الى محرك غير متحرك بوجه من الوجوه دفعا للدور

او التس

او التسلسل وهذا المنهج قاصر عن افادة المطلوب اعني اثبات واجب الوجود لذاته لجواز ان يكون ذلك المحدث الغير الحادث
ممكنا قديما فلا يفتقر الى علة فينقطع التسلسل على هذا التقدير ولا يثبت واجب الوجود لذاته لكن المتكلمين لا يفرقون بين
الواجب الوجود لذاته والقديم فان القديم عندهم لا يفتقر في وجوده الى الغير فيكون واجبا من نحو الثاني منهج الحكماء
الطبيعيين وهو النظر في الموجود من حيث هو متحرك ومتغير على ما هو موضوع صناعتهم وذلك بان يثبتوا ان الجسم لا يتحرك بنفسه
بل لابد له من محرك غير جسمية كطبيعة او ارادة او قاسر على ما تقرر في مباحث الاعراض وهذا المحرك اذا كان متحركا لابد له
من محرك آخر وينتهي بالاخرة الى السماويات والحركات السماوية لابد من انتهائها الى محرك غير متحرك فيجب من الوجود دفعا
للتعدد او التسلسل فيكون محركه على سبيل التشويق كتحريك المعشوق للعاشق وهو مشوق للكل اعني للنفس الكلية المتعلقة
للفلك الاعظم ويتشوق جميع المحركات السماوية ايضا لاشتراكها في التحريك الدوري ولكل منها مشوق آخر على حدة ايضا
بحسب اختلاف كل منها جهة سرعة وبطوء الكثرة دون الاول فالمشوق الاول هو مبدأ الكل والمبدأ الاول وعلة العلل
وهو الواجب الوجود لذاته وسائر المشوقات مستندة اليه فائضة عنه وهي المسماة بالجواهر المفارقة والعقول المجردة
وهذا المنهج هو الذي سلكه الفيلسوف الاعظم ارسطاطاليس في كتابيه الكليين احدهما كتاب السماع الطبيعي والاخر كتاب
ما بعد الطبيعة على ما ذكره الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد وذكر انه هو الطريق المشهور عند الفلاسفة في اثبات المبدأ
الاول الواجب الوجود تعالى شانه وانتخب بناء هذا المنهج بالاخرة على تقريب الامكان والمص في شرح الاشارات
اشار الى ذلك حيث قال والحكماء الطبيعيون ايضا يستدلون بوجود الحركة على محرك وبامتناع اتصال المحركات لا
الى نهاية على وجود محرك اول غير متحرك ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدأ اول انتهى قوله ثم يستدلون اه اشارة
الى ما ذكرنا واعلم ان لهم طرقا اخر غير النظر في الحركة منها النظر في الجسم من حيث تركبه من الهيولى والصورة فان كل مؤلف
محتاج الى مؤلف لا محالة فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا وجب الانتهاء الى الواجب دفعا للتعدد والتسلسل ومنها النظر
فيه من حيث اشتراك الاجسام في الجسمية واختصاصها بما يخصه وذلك الاختصاص لابد له من علة لامتناع الترجيح
بلا مرجح ويجب ان تكون غير الجسمية المشتركة فاما ان تكون واجبة الوجود وهو المط وان كانت ممكنة وجب الانتهاء الى واجب
الوجود ومنها النظر في النفس الناطقة فانها حادثة لما تقرر فهي ممكنة فتحتاج الى علة ويجب الانتهاء بالاخرة الى واجب الوجود
كما عرفت الثالث منهج الحكماء الالهيين وهو النظر في الموجود من حيث هو موجود مع قطع النظر عن كونه حادثا او قديما
متحركا او غير متحرك الى غير ذلك على ما هو موضوع العلم الالهي وهذا المنهج هو الذي سلكه رئيس فلاسفة الاسلام في كتبه
سيما في الاشارات وفي كتاب المبدأ والمعاد وقد صرح الحكيم ابو الوليد محمد بن رشد الاندلسي في كتاب تهافت التهافت
بان اول من سلك هذا المنهج من الفلاسفة ابن سينا على انه طريق خير من طريق القدماء لانه زعم انه من جوهر الموجود وان
طرق القوم من اعراض تابعة للمبدأ الاول هذا كلام ابي الوليد وقال الشيخ في رسالة الفصول لاثبات المبدأ الاول بهذه
العبارة الطبيعيون توسلوا الى اثبات المحرك الاول بما بينوا من وجوب قوة غير جسمانية وغير متناهية لتحريك الفلك
وارتقوا اليه من الطبيعة والالهيون سلكوا غير هذا المسلك وتوصلوا الى اثباته من وجوب الوجود وانه يجب ان
يكون واحدا لا يتكثر وان الموجود صادر عنه وان حركة الفلك تتحرك شوقا اليه وطلبا للتشبه في الكمال فلا يجوز
ان يكون كماله بحيث لا يخصصه ولا ان يكون فوق كماله كمال لغاية لو امكن ذلك لكان الذي له ذلك الكمال الاعلى
اولى واتقى والمص قد اختار منهج الالهيين فقال الموجود ان كان واجبا فهو المطلوب والا استلزمه لاستحالة الدور
والتسلسل وقد جاء في كلام الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد حيث قال لا شك ان كل وجود اما واجب واما ممكن ... فلا بد لوجود

واما

واما ممكن الوجود فان كان واجبا فقد صح وجود واجب هو المطلوب وان كان ممكنا فانا بينا ان الممكن ينتهي وجوده الى
واجب الوجود انتهى واعلم ان تقرير هذا الدليل يستدعي تمهيد امور على سبيل التذكير فان اكثرها قد ثبت في مواضعها
فيما مر من الكتاب الاول ان الموجود منحصر في الواجب والممكن لانه اذا اعتبر من حيث انه بلا اعتبار شيء اخر فاما ان
يجب له الوجود وهو الواجب او لا يجب له الوجود وهو كذلك وظاهر انه لا يجب له العدم حيث فرض موجودا وهو الممكن قال
في الاشارات كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه او لا
يجب فان وجب فهو الحق الاول بذاته الواجب وجوده من ذاته وان لم يجب لم يجز ان يقال انه ممتنع بذاته بعدما فرض موجودا
بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا او مثل شرط وجود علته صار واجبا وان لم يقرن بها
شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له الامر الثالث في ذاته وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب
ولا يمتنع فكل موجود اما واجب الوجود بذاته واما ممكن الوجود بذاته انتهى وفيه اشارة الى تلك الثلثة سابقا كثيرة فاذا كان
الشيخ قد عين المعنى المراد من الواجب والممكن فلا معنى للقدح في مسلكه باجمال لفظي الممكن والواجب كما فعله الغزالي
في التهافت او باشتراك اسم الممكن باعتبار كونه للممكن الحادث حقيقيا وللممكن القديم غير حقيقي فيكون قسمة الموجود
الى الممكن والواجب غير حاصرة وان القسمة المعروفة بالطبع للموجود انما هي الى الممكن الحقيقي والضروري كما فعله
ابن رشد الثاني ان الممكن لا يترجح له وجود او عدم بحسب ذاته بل يحتاج في كل منهما الى علة لتساوي نسبتها اليهما
وامتناع ترجح احد المتساويين من غير مرجح وذلك لبطلان الاولوية الذاتية على ما مر في مباحث الامور العامة
ولا ينبغي ان نخلي هذا الموضع ايضا من تقرير قول لو ترجح للممكن احد طرفيه كالوجود مثلا لذاته من غير وجوب بان يكون
الوجود اولى له لذاته مع جواز عدمه ايضا وان كان على سبيل المرجوحية كان لنا ان ناخذ اولوية الوجود مع
الموضوع ونردد بين وجوده وعدمه فانا نقول الممكن الاول لوجوده هل يتساوى وجوده مع عدمه او يكون
الوجود له اولى لكن باولوية اخرى ضرورة ان الاولوية الاولى ماخوذة مع الموضوع فهي مشتركة بين الحالتين ثابتة
ذلك ان الممكن الذي وجوده اولى اذا فرضنا وقوعه بمجرد هذه الاولوية فلا يجوز ان يكون وقوع عدمه بلا علة وجه
لو فرضنا ممتنعا والا لكانت الاولوية وجوبا لا يجاب يكون وقوع العدم بلا علة الوجود اتفاقيا مع اولوية وجوده
فاذا جاز وقوع عدمه مع ذلك لم يقع ووقع وجوده فاذا جاز وقوع عدمه ومع ذلك لم يقع ووقع وجوده فلا بد من
مرجح واولوية كانت تلك ترجيحا لاحد المتساويين بلا مرجح وان كان ذلك لجهة اولوية ورجحان فلا يجوز ان يكون
هذه الاولوية هي الاولوية المفروضة اولا لكونها مشتركة بين حال الوجود وحال العدم بل يجب ان يكون اولوية اخرى
ومع اخذنا هذه الاولوية الثانية ايضا مع الموضوع وترددنا بين وجوده وعدمه هكذا الى غير النهاية لكونها من
الاعتبار بان ثم ناخذ جميع تلك الاولويات الغير المتناهية مع الموضوع ونردد فلا بد من اعتبار تساوي وجوده
على ضرورة ان الاولوية خارجة من الاولويات الغير المتناهية فيلزم ترجيح احد المتساويين من غير مرجح وهو محال بالبديهة
وهذه طريقة في نفي الاولوية الذاتية بل الاولوية مطلقا دقيقة لطيفة قلما يلتفت اليها احد قد تفردنا بها بفضل الله
ومنه وسلكناها في كتابنا الموسوم بگوهر مراد وجاء لو كان وجوده مثلا راجحا على عدمه بالنظر الى ذاته لكان عدمه
ممتنعا بالنظر الى ذاته لان رجحان احد الطرفين يستلزم مرجوحية الطرف المقابل ومرجوحيته يستلزم امتناعه لان ترجح
احد المتساويين اذا كان ممتنعا كان ترجح المرجوح اولى بالامتناع لان المرجوح اضعف من المساوي هكذا ما قال الامام
في كتاب الاربعين فرجحان الوجود نظرا الى الذات يستلزم امتناع العدم بالنظر اليها وهو يستلزم وجوب الوجود

هو مع

مقدمة انه المط وجه ثالث وهو ان ذلك الممكن المفروض وجوده بمجرد الرجحان ان كان علة لوجود نفسه لزم تقدمه
على نفسه وان لم يكن علة لنفسه كان موجودا بلا سبب وهو جائز العدم لامكانه فيلزم جواز انعدام الموجود من غير سبب بنقيضه
كما قال الفارابي لو حصل سلسلة الوجود بلا وجوب يكون مبدأ اما ممكنا حاصلا بنفسه لزم اما ايجاد الشيء نفسه وذلك
فاحش واما صحة عدمه لنفسه وهذا افحش وتحقيقه على ما قيل انه على تقدير وجوده بالرجحان يكون متصفا بالوجود ولا
يكون عينه فيكون الذات منشأ رجحان الاتصاف ولا معنى للعلة الا ما يترجح المعلول به فيكون علة للاتصاف نفسه
بالوجود ولما فرض عدم بلوغه حد الوجوب يجوز عدمه مع بقاء الرجحان والا لكان بالغا حد الوجوب وقد فرض عدم بلوغه
البرهان الثالث انه كما ان الممكن مفتقر في حصول الوجود له الى علة كذلك مفتقر في بقاء الوجود وثباته له الى علة وذلك لان
الممكن لو صار بمجرد حصول الوجود له واجبا لكان بحصول العدم له ممتنعا وهو لا يخرج عن احدهما فلا يكون ممكنا هف بل الامكان
على ما مر في الامور العامة لازم لماهية الممكن فلا ينفك الممكن عنه في حال الوجود او عدمه فما دام الامكان ثابتا له كان الحاجة
الى العلة ثابتة له فلو فرض ممكن قديم كان مع دوام وجوده بل مع ضرورته دائم الافتقار الى علة قال الشيخ في كتاب المبدأ
والمعاد كل حادث فله علة في حدوثه وعلة في ثباته ثم يمكن ان يكونا ذاتا واحدة مثل شكل القالب في تشكيله للماء ويمكن
ان يكون ذلك شيئين مثل صورة الصنم فان محدثها الصانع ومثبتها يبوسة جوهر العنصر المتخذ منه ثم قال ولا يجوز
ان يكون الحادث ثابت الوجود بعد حدوثه بذاته حتى يكون اذا حدث فهو واجب الوجود وثباته بلا علة في الوجود
فانا نعلم ان ثباته ووجوده ليس واجبا بنفسه فمحال ان يصير واجبا بالحدوث الذي ليس واجبا في نفسه ولا ثابتا بنفسه
ثم قال واعلم ان ما اكتسبه لعدم امتناعا ومحال ان يكون حال العدم ممكنا ثم يوجد فحال الوجود واجبا بل الشيء
في نفسه ممكن ويعدم ويوجد واي الشرطين اشترط عليه صار مع شرط دوامه ضروريا لا ممكنا ولم يناقض فان الامكان باعتبار
ذاته والوجوب والامتناع باعتبار شرط لاحق به فاذا كانت الصورة كذلك فليس للممكن في نفسه وجود واجب بغير اشتراط
البتة بل ما دام ذاته تلك لذاته لم يكن واجبة الوجود بالذات بل بالغير وبالشرط فلم يزل متعلق الوجود بالغير وكلما
احتيج فيه الى غير وشرط فهو محتاج الى سبب فقد بان ان ثبات الحادث ووجوده بعد الحدوث بسبب يمد وجوده وان
وجوده بنفسه غير واجب الرابع ان الوجود لا يمكن ان يحصل للممكن على سبيل التسلسل بان يكون له علة ولعلته علة و
هكذا الى ما لا نهاية له من غير ان ينتهي الى علة واجبة لذاته وقد مر بيان ذلك في مبحث ابطال التسلسل من مباحث العلة
والمع بطرق عديدة وبراهين قوية ونذكر هنا منها البرهان الذي اخترعه المص وتقريره يتوقف على مقدمات ثلث احدها
ان الشيء ما لم يجب وجوده لا يمكن ان يصير موجودا والا لزم الترجيح من غير مرجح كما ظهر من ابطال الاولوية مطلقا وثانيها
ان الوجود لا يجب للشيء ما لم يمتنع عليه جميع انحاء عدمه وهذا ظاهر لا يحتاج الى بيان والثالثة ان مجموع الممكنات
سواء كانت متناهية او غير متناهية في حكم ممكن واحد في جواز طريان الانعدام عليه وهذا ايضا قريب من البديهي و
بعد تمهيد هذه المقدمات نقول لكل واحد من احاد سلسلة الممكنات لا يمكن ان يصير موجودا الا بان يجب وجوده من علة
موجودة واجبة وجودها اما بالذات واما بالغير والغير المستند الى الواجب بالذات لا يمكن ان يصير سببا لوجوب وجود
معلوله لان وجود المع انما يجب بان ينسد عليه جميع انحاء عدمه بحكم المقدمة الثانية ومن انحاء عدم المع عدم علته وهذا
النحو من العدم غير ممتنع على المع المستند الى العلل الممكنة الغير المستندة الى الواجب لذاته وان فرضت غير متناهية بحكم المقدمة
الثالثة فيجوز عدم المع مع انعدام جميع علله الغير المتناهية فلا يمكن ان يصير وجوده واجبا فلا يمكن ان يصير موجودا
لكن قد فرضنا وجوده فوجب ان يستند الى علله الغير المتناهية فرضا الى علة واجبة الوجود لذاتها واذا وجب استنادها

جميع العلل الغير المتناهية الى علة واجبة لذاتها تكون هي طرفا لسلسلة العلل لامحالة لاستناد جميع السلسلة اليها وعدم
استنادها الى علة تامة فيصير السلسلة ذات طرف فتصير متناهية وقد فرضناها غير متناهية هف الخامس انه لا يمكن
حصول الوجود للممكن على سبيل الدور بان يكون ممكن معلولا لممكن اخر وهو للاول او يكون هو ايضا معلولا لممكن اخر
وهو لاخر وهكذا الا انه ينتهي بالاخرة الى الاول وذلك لما ذكرنا في بيان بطلان التسلسل من جواز انعدام جميع المعلولات
الممكنة معا بل ذلك في المتناهية اظهر ولما يلزم من تقدم الشيء على نفسه وهو ح بالضرورة هذا وبعد ذلك كله نقول
لا شك في وجود موجود فاذا نظرنا اليه من حيث هو موجود وقطعنا النظر عن جميع الخصوصيات يحتمل ان يكون ذلك الموجود
واجب الوجود كما يمكن ان يكون ممكن الوجود وذلك لاشتراك الوجود معنى بين الواجب والممكن كما مر في اوائل الكتاب فان كان
ذلك الموجود المقطوع النظر عن الخصوصيات واجب الوجود ثبت المط وان لم يكن واجبا بل كان ممكنا لا يقتضي الموجودية بل
استلزم وجود ذلك الموجود الممكن وجود الواجب لذاته لان ذلك الممكن لا يمكن ان يوجد بنفسه بل يحتاج في وجوده الى علة
موجودة يترجح بها وجوده فان كانت واجبة ثبت المط وان كانت ممكنة لاحتاج العلة ايضا [illegible] موجودة وهكذا فان ذهب
الحاجة في شيء من المراتب الى الممكن الاول او الى شيء من المراتب السابقة عليه فيلزم الدور وان لم يرجع بل ذهب الى غير النهاية
لزم التسلسل وكلاهما محالان فلا بد ان ينتهي الحاجة في شيء من المراتب الى علة واجبة الوجود لذاتها دفعا للدور والتسلسل فظهر
انه ان لم يكن ذلك الموجود الغير المشكوك فيه المفروض واجب الوجود استلزم لا محالة وجود واجب الوجود وهو المط واعلم ان
هذا المنهج اعني منهج الالهيين هو اوثق المناهج واقربها واتمها واهديها واقلها مؤنة واكثرها معونة ويشبه ان يكون
طريقة الصديقين الذين هم يستشهدون بالحق لا عليه لكونه نظرا في الوجود وهو عين حقيقته تع فيغني عن البراهين
اللمية ويمكن الوصول به الى معرفته تع وان لم ينظر الى موجود بالفعل بعد ما فرض امكان وجوده قال الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد
بعد الفراغ من تقرير هذا المنهج انا اثبتنا الواجب الوجود لا من جهة افعاله ولا من جهة حركته فلم يكن القياس دليلا ولا ايضا
كان برهانا محضا فالاول ليس عليه برهان محض بل كان قياسا شبيها بالبرهان لانه استدلال من حال الوجود انه يقتضي
واجبا وان ذلك الواجب كيف يجب ان يكون ولا يمكن ان يكون من وجوه القياسات الموصلة الى اثبات العلة الاولى وتعريف
صفاته اوثق واشبه بالبرهان من هذا الطريق فانه وان لم يفعل شيئا ولم يظهر منه اثر يمكن بهذا القياس ان يثبت بعد
وضع امكان وجوده كيف كان انتهى وقال في الاشارات تامل كيف لم يحتج بياننا لثبوت المبدأ الاول ووحدانيته وبراءته
عن الصمات الى تامل لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب اوثق
واشرف قال والى مثل هذا اشير في الكتاب الالهي سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اقول وهذا حكم
لقوم ثم يقول اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اقول هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه انتهى كلامه
ثم ان وجه كون هذا الطريق اشبه بالبرهان اي اللمي هو ما اشار اليه من انه وان لم يفعل شيئا لم يظهر منه اثر يمكن
بهذا القياس ان يثبت وذلك لان القياسات الانية انما يكون من الافعال والاثار بخلاف اللمية فهذا الطريق لكونه
لا من جهة الاثار يشبه اللم ومن جهة انه ليس من العلة ليس به وايضا فالواضح من القياسات الانية ما هو اقرب الى اللم بل كاد
ان يكون في مرتبته في الوثوق وهو ما يكون من اللوازم المنتزعة من حاق الملزوم وحقيقته من غير اعتبار امر اخر على ما
صرح به الشيخ في الحكمة المشرقية وهذا الطريق من النظر في طبيعة الوجود المنتزع من ذاته تع بلا اعتبار امر زائد على ذاته
كذلك وقد يقال ان هذا الطريق لمي دون سائر الطرق اذ هو استدلال بحال مفهوم الوجود على ان بعض الموجود واجب
لا على ذات الواجب في نفسه وكون طبيعة الوجود مشتملا على فرد هو الواجب لذاته حال من احوال تلك الطبيعة فلا

في الحقيقة

في الحقيقة بحال من احوال تلك الطبيعة على حال اخرى لها معلولة للاولى فان تكون طبيعة الوجود مشتملا على فرد ممكن
هو الذي اوجب اشتمالها على الفرد الواجب وبعبارة اخرى ليس الاستدلال على وجود الواجب في نفسه بل على انتسابه الى هذا
المفهوم وثبوته له على نحو ما ذكره الشيخ في الاستدلال بالوجود المؤلف من وجوده المؤلف على ما مر في الامور العامة من ان الوجود
في نفسه علة لغيره مطلقا ووجوده الرابطي اعني انتسابه الى هذا المفهوم معلول له وقد يكون الشيء في نفسه علة لشيء وفي وجوده
عند شيء اخر معلولا له ولا محذور فيه وح لك ان تقول ان كون هذا الطريق اخصر واتم مؤنته من ساير الطرق فظاهر حيث لا يحتاج
الى النظر في حدوث الخلق وحركة ولا الى وجود ممكن بالفعل كما عرفت واعلم انه يمكن ان يقرر هذا الدليل على الوجه الذي
قررناه بابطال التسلسل بان نقول وهكذا فسواء رجعت الحاجة الى الممكن الاول او ذهبت الى غير النهاية لا يمكن ان يحصل
بذلك وجود الممكن الاول وانما يحصل لو انسد عليه جميع انحاء العدم وهو غير ممكن مع انحصار الموجودات في الممكنات
فلا بد من الواجب الوجود لذاته ليستند اليه وجوب الواجبات بالغير من الممكنات بالغير من الممكنات وهو المطلوب فلا توقف
لهذا الدليل على ابطال الدور والتسلسل وان لزم منه ابطالهما وعلى هذا يزداد قلة المؤنة جدا ولا يمكن حمل كلام المص
على هذا الوجه لمكان قوله لاستحالة الدور والتسلسل ولو كان مراده ذلك لقال لو لا استلزامه ان دار او تسلسل
والعجب منه قده انه مع تفرده بتفطن هذا الوجه في ابطال التسلسل على ما مر سابقا كيف غفل عن ذلك ههنا ومن الدلائل التي لا
يبتني على ابطال التسلسل ما ذكره بعض الاعلام حيث قال انه على تقدير كون الموجودات منحصرة في الممكنات يلزم الدور اذ تحقق وجود
ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما لان وجود الممكنات انما يتحقق بالايجاد وتحقق ايجاد ما يتوقف ايضا على موجود
ما لان الشيء ما لم يوجد انتهى كلامه وتوجيهه على ما حققه بعض الاعاظم ان طبيعة الموجود على تقدير انحصار الموجود
في الممكن تكون ممكنة محتاجة الى طبيعة الايجاد وهي لكونها طبيعة ما عينية يتوقف على طبيعة الموجود فيلزم الدور فان قلت
طبيعة الموجود وان كانت واحدة في نفسها متعددة في نفس الامر لتحققها في ضمن الافراد فحاجتها ليست حاجة واحدة بل متكثرة
حسب تكثر الافراد فيجوز كونها محتاجة في ضمن فرد محتاجا اليها في ضمن فرد اخر وكذا القول في طبيعة الايجاد فلا دور
على هذا التقدير وهو التسلسل لا الدور قلت طبيعة الموجود المتحققة في ضمن جميع الافراد ايضا ممكنة محتاجة الى الايجاد
فاذا كانت طبيعة الايجاد المتحققة في ضمن جميع الافراد ايضا لكونها طبيعة ما عينية محتاجة الى طبيعة الموجود يلزم الدور وايضا
فتدبر وما ذكره ايضا ان ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدأ والا لزم تقدم الشيء على نفسه وبعبارة اخرى مجموع
الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا ومجموع الممكنات ليس يمتنع ان يصير لا شيئا محضا وبذلك ثبت وجود
الواجب لذاته ومبناه على ما مر من جواز الانعدام على الممكنات باسرها فانه على تقدير انحصار الموجود في الممكن يكون
للموجود المطلق وللمجموع الموجود مبدأ موجود لا محالة فهذا المبدأ من حيث انه واحد من الموجودات داخل في المجموع ومن حيث
انه علة للمجموع يكون علة لنفسه ايضا فيلزم تقدم الشيء على نفسه واما اذا لم ينحصر الموجود في الممكن فلا يلزم ان
يكون لمجموع الموجودات مبدأ ليلزم تقدمه على نفسه وكذا على العبارة الثالثة نقول لو جاز طريان العدم على مجموع الموجودات
وصيرورته لا شيئا محضا لكان ذلك من جهة عدم علته فكان داخلا في عدم المجموع ومتقدما على عدم المجموع فكان
متقدما على نفسه ويظهر منه تقدم علة المجموع ايضا على نفسها ويمكن ان يجعل هذا وجها على حدة بان يقال لو جاز انعدام
مجموع الموجودات وكونه لا شيئا محضا لامتنع ان يتحقق موجود من الموجودات لعدم انسداد جميع انحاء العدم عليه و
ذلك بخلاف مجموع الممكنات فانه في حكم ممكن واحد ولا يلزم من جواز الانعدام عليه لا امتناع تحقق موجود ما من
جهة الممكنات لا مط لجواز تحققه من جهة موجود واجب الوجود فليتدبر ومنها ما قيل ان موجد جميع الموجودات الممكنات

العرفية

الصرفة وجب ان يكون خارجا عنه بالضرورة والموجود الخارج عنه انما يكون واجبا بالذات وما قيل انه لا بد لجميع الممكنات
الصرفة من علة له بالذات وعلى الاطلاق والعلية بهذه الصفة علة لجميع اجزائه فلا يجوز ان يكون شيء من اجزائه علة
له والا لكان علة لنفسه ولعلله ومبناهما على كون كل مجموع حقيقي موجودا على حدة مع قطع النظر عن الهيئة الاجتماعية العارضة
له فقد ادعوا الضرورة فيه ولا يرد عليه انه لزم من وجود اثنين وجود ثالث اذ اللازم من وجود اثنين وجود امور غير
متناهية لان الرابع الذي هو معروض وصف الثلاثة اعتباري محض كيف وهو حاصل من اعتبار جزئية كل واحد
من الاثنين المعروضين او لا وحدته المجموع المركب منهما فلو تحقق في الخارج لزم اعتبار كل واحد من الاثنين فيه مرتين وهو
معلوم بالضرورة ومنها ما قيل انه لا يمكن ان يكون ممكن ما من الممكنات منشأ لوجوب الممكنات ولا لامتناع طريان العدم
عليها بالكلية وهذا بالحقيقة هو الدليل الذي اخترعه المص وما قيل انه لو لم يتحقق الواجب لم يتحقق شيء من الممكنات اذ لا
شيء من الممكنات مستقل بنفسه لا في الوجود ولا في الايجاد واذ لا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره وهذا ايضا
كما ترى في الرجوع الى الدليل المخترع ومبناهما على ما مر من كون جميع الممكنات في حكم ممكن واحد في جواز الانعدام وامتناع
التسلسل جميع انحاء العدم عليه من ذاته هذا **الثاني** من الفصول الثلثة في صفاته تع وفي هذا الفصل مسائل **الاولى**

في المباحث المتعلقة بالقدرة

انه تع قادر مختار بمعنى انه يمكن من الفعل والترك بمعنى انه تع بحيث قد يتخلف عنه الفعل فان القدرة بهذا المعنى هو المتنازع
فيه بين المتكلمين والحكماء واما القدرة بمعنى كونه بحيث يصح منه فعل العالم وتركه بالنظر الى ذاته تع او بمعنى كونه بحيث ان
شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فمتفق عليه بين الفريقين بيان ذلك ان القدرة في الاصل هو ان يكون الحيوان بحيث يصدر
عنه الفعل اذا شاء ولا يصدر اذا لم يشأ ويلزمه صحة الصدور واللاصدور وضد هذا المعنى العجز ولما كان هذا المعنى
صفة كمال للموجود بخلاف ضده فانه صفة نقص لا محالة والعقل يحكم بوجوب اتصاف الواجب بما هو كمال ونفي النقص واتفق العقلاء
كافة بوجوب الحكم بكونه تع قادرا دون ان يكون عاجزا ولكن المتكلمين اوجبوا وقوع كل من المشية وعدم المشية والصدور
واللاصدور في نفس الامر كما هو في الاصل بخلاف الحكماء فانهم لم يوجبوا ذلك ولا شك ان ذلك امر زائد على مفهوم القدرة
فالحكماء حكموا بكونه تع قادرا مع اعتقادهم قدم الفعل لانه صادق عليه تع لو لم يشأ لم يفعل قال الشيخ في الهيات الشفا
فمنها بطل انها لا تكون موجودة الا لمن شانه ان يفعل ومن شانه ان لا يفعل فان كان من شانه ان يفعل فقط فلا يرون
ان له قدرة وهذا ليس بصادق فانه ان كان هذا الشيء الذي يفعل فقط يفعل من غير ان يشاء ويريد فذلك ليس قدرة ولا
قوة بهذا المعنى وان كان يفعل بارادة الا انه دائم الارادة لا يتغير ارادته فانه يفعل بقدرة وذلك لان حد القدرة
الذي يؤثرون هو لا ان يحدد ما به موجود ههنا وذلك لان هذا يصح عنه ان يفعل اذا شاء وان لا يفعل اذا
لم يشأ وكلاهما شرطان اي انه اذا شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وانما هما داخلان في تحديد القدرة على ما هو شرطان
وليس من صدق الشرطي ان يكون هناك استثناء بوجه من الوجوه او صدق حمل فانه ليس اذا صدق قولنا اذا لم يشأ لم يفعل
يلزم ان يصدق لكنه لا يشاء وقتا ما واذا كذب انه لا يشاء البتة يوجب ذلك كذب قولنا واذا لم يشأ لم يفعل فان هذا يقتضي
انه لو كان لا يشاء لما كان يفعل كما انه اذا يشاء فيفعل واذا صح انه اذا شاء فعل صح انه اذا لم يفعل فقد شاء اي اذا فعل
من حيث هو قادر فيصح انه اذا لم يشأ لم يفعل واذا لم يفعل لم يشأ وليس فيه ان يلزم ان لا يشاء وقتا ما وهذا
بين لمن عرف المنطق انتهى كلام الشفا وقال ايضا في رسالته في اثبات المبدأ الاول بهذه العبارة الله تع كان في خلق هذا
العالم مختارا فانه ان لم يفعل انه كان مختارا كان ذلك منه عجزا وليس المختار اذا اختار الصلاح ففعله يلزم ان يختار
مقابله ايضا فيفعله واذا لم يفعل مقابله لم يكن مختارا بل الاختيار يكون بحسب الدواعي وهنا داعية الى الصلاح فاختار

وقال البعض

وقال ايضا واعلم ان القدرة هو ان يكون الفعل متعلقا بمشيته دون ان يعتبر معها شيئا اخر والقدرة فينا تقع عند علمه
فانه اذا علم منه ميل فقد وجب وجود الشيء ومنا عند المبدأ الاول المحرك وهي القوة المحركة والقوة العاقلة وهي فيه تقع
حالتي الامكان وهو صدور الفعل عنه بارادة تحسب ميل خيرا بغير معها وجوب شيئا احد الجزئين لا انه اراد ولا
انه لم يرد وليس هو مثل القدرة فينا فان القدرة فينا هي بعينها القوة وهي في الاول تقع الفعل فقط وهي بعينها الارادة
وعلمه والارادة فيه لم تكن لغرض البتة غير ذاته ومنا تابعة لاغراض مختلفة فلذلك تختلف وارادة الشيء فينا غير تحصيله
فان ارادة الشيء بالحقيقة تصوره مع موافقته لمتصوره واذا تصورنا مقتضيه ثم اردنا تحصيله كان تصوره لنا نفس ارادتنا
لكنا نريد بعد ذلك تحصيله والجمهور غافلون عن ذلك ثم قال المشهور ان القادر من هو بارادته انه اذا شاء فعل واذا
لم يشأ لم يفعل لا من يريد فيفعل او لا يريد فلا يفعل دائما وان فيها اشياء يعرفها ان الخالق لا يريدها فقط ولا يفعلها
وهو مع ذلك قادر على فعلها مثل الظلم فالشرط اذن فيها القضية الشرطية والشرطية لا يتعلق صدقها بان يكون جزءاها
صادقين فانه قد يصح ان يكون جزءاها كاذبين فليس يلزم اذن من قولنا اذا شاء فعل انه شاء حتى يصح هذه القضية
والقدرة لا محالة يتعلق بالمشية ويستعمل في الاول تقيد ان يكون بالامكان فهو اذا فعل فقد شاء واذا لم يفعل فانه لم يشأ
انتهى كلام الشيخ وقال الامام في كتاب الاربعين اعلم ان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك بحسب الدواعي المختلفة
مثاله ان الانسان ان شاء ان يمشي قدر عليه واما تأثير النار في التسخين فليس كذلك لان ظهور التسخين من النار غير موقوف
على ارادتها ودواعيها بل هو امر لازم لذاتها وقال شارح المقاصد المشهور ان القادر هو الذي ان شاء فعل وان
شاء ترك ومعناه انه يتمكن من الفعل والترك اي يصح كل منهما منه بحسب الدواعي المختلفة وهذا لا ينافي لزوم الفعل عنه
عند خلوص الدواعي بحيث لا يصح عدمه وقوعه لاستلزم هذا الفرق بينه وبين الموجب تم الذي يجب عنه الفعل نظرا الى نفسه بحيث
لا يتمكن من الترك اصلا ولا يصدق انه ان شاء ترك كالشمس في الاشراق والنار في الاحراق وذكر ايضا ان لا خلاف عند
الفلاسفة في كونه تعالى قادرا لكن بمعنى لا ينافي الايجاب فان القادر هو الذي يصح ان يصدر عنه الفعل وان لا يصدر
وهذه الصحة هي القدرة وانما يترجح احد الطرفين على الاخر بانضمام وجود الارادة وحدها الى القدرة وعند
اجتماعهما يجب حصول الفعل ولكون ارادته تعالى علمه خاصا وكون علمه وقدرته ازليين عين ذاته يكون العالم
قديما والصانع موجبا انتهى فالنزاع اذن ليس في معنى القدرة الذي هو المفهوم الشرطي وجوبه فيه مفهوم
المقدم وعدم وجوبه قال شارح المواقف اما كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق
عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم
وسائر الصفات الكمالية فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق
وكلتا الشرطيتين صادقتان في حقه سبحانه انتهى وقال بعض افاضل المتاخرين من اصحابنا رحمه الله الذي علم من
مقالات الفريقين اتفاقهما على القول بالاختيار لان كلا منهما يقول انه تعالى فاعل مع الشعور بما يصدر عنه ولا يكون
فاعلا بالطبيعة بل الظاهر ان اختلافهم انما هو في كيفية صدور الاثر عنه تعالى فعند الفلاسفة انما هو على سبيل الكمال
وعدم جواز التأخير لكونه فاعلا بالاستقلال فلا يتوقف صدور الفعل عنه على شيء مغاير لذاته سوى القابل و
هو متحقق دائما ازلا اذ الامكان متحقق دائما والا لزم الانقلاب والمهية القابلة لفيض الوجود متحققة في علمه تعالى
بالفعل مع عدم مسبوقية بشيء سوى العلة العدم صرف ليس هناك شيء لا وقت ولا شرط ولا حال اذ العدم المحض لا يوصف
بشيء من ذلك فتعين الوجود وعند المتكلمين ان الداعي شرط لتحقق التأثير فيتوقف تأثير المؤثر عليه فعند وجوده

لا يقتضي

لا يتعين والداعي لا يكون متوجها الى موجود بل الى معدوم يتجدد الداعي فيجب ان يكون الفعل مسبوقا بالعدم وهذا
الكلام ظ لكنه انما يتم على تقدير تجدد الداعي كما هو مذهب جماعة من المتكلمين بناء على القول بقدمه فمشكل خصوصا
على القول بان الفاعل التام لا يتخلف اثره عنه كما هو المشهور ومن ههنا ذهب المحققين منهم كابي الحسين واتباعه فانهم لا يفرقون
بين العلل الايجابية وبين المختار وح لا يتحقق العدم بين الفاعل والفعل فوجوب الملازمة كما على القول الاول الذي
قرره الفلاسفة نعم على القول بعدم وجوب الاثر عند وجود المؤثر التام كما هو مذهب فريق من المتكلمين يتحقق الفرق و
يتم القول بسبق العدم على التاثير انتهى كلامه مع ادنى تلخيص ثم ان المعنى المقابل للقدرة هو المراد من الايجاب وهو في المعنى
المتفق عليه يتحقق بان لا يكون للفاعل مشية اصلا كالنار في الاحراق او بان يكون له مشية لكنه لم يتمكن من ان يفعل
على وفق ارادته كالمرتعش في تحريك يده مثلا وفي المعنى المختلف فيه يتحقق بان يريد الفاعل الفعل دائما و يفعله دائما
او لا يريده دائما فلا يفعله دائما فالواجب تعالى موجب عند الحكماء بالمعنى الاخير ومختار بالمعنى المقابل له عند المتكلمين
واما بالمعنى الاول فليس بموجب عند احد والعجز الذي هو ضد القدرة انما هو ضد للقدرة بالمعنى المتفق عليه فقط اذ لم
يتعارفوا ان يقال للفاعل الذي يفعل دائما انه عاجز عن الفعل ولو اريد انه عاجز عن امساك نفسه عن الفعل فان اريد
انه عاجز عن الامساك مع مشية الامساك فخارج عما نحن فيه اذ المفروض انه لو لم يشأ لم يفعل وان اريد انه عاجز عن
الامساك مع مشية الفعل فذلك الاطلاق خطأ البتة اذ هذا المعنى مما يحقق القدرة ويؤكدها فكيف يصدق عليه
ضدها وهذا ما يوضح ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه وستطلع في مسئلة الجبر والاختيار ما يوضح
هذا المقام فظهر انه لا شناعة على الحكماء في اطلاقهم الايجاب عليه تعالى زائدا على ما لزمهم من القول بقدم العالم بل
النزاع في الاختيار والايجاب بالاخرة راجع الى النزاع في الحدوث والقدم هذا واحتج المتكلمون على اختيار الصانع
ونفي الايجاب عنه بما اشار اليه المص بقوله ووجود العالم اي بجميع اجزائه بمعنى جميع ما سوى الله بعد عدمه اي كونه
حادثا مسبوقا بالعدم الواقعي سبقا ذاتيا في عرف المتكلمين على ما عرفت في مبحث اقسام السبق من الامور العامة وحدوث العالم
بهذا المعنى وان لم يثبت فيما مر من الكتاب بل الثابت فيه انما هو حدوث الاجسام واعراضه فقط لكنه مما اجمع عليه
المتكلمون واستدلوا عليه بما اورده الامام في كتاب الاربعين بما حاصله ان جميع ما سوى الله تعالى ممكن لا محة
لدليل التوحيد ان كل ممكن يجب ان يكون محدثا لان كل ممكن مفتقر الى المؤثر في ترجيح وجوده على عدمه لا محة فهذا
الافتقار الى المؤثر لا يمكن ان يكون حال وجود الممكن بصفة البقا لان التاثير في الموجود وايجاده حال كونه
موجودا تحصيل للحاصل وهو مح بالبديهة فيجب ان يكون هذا الافتقار الى المؤثر اما حال عدم الممكن واما حال حدوث
وجوده وابتدائه وعلى التقديرين يلزم ان يكون الممكن مسبوقا بالعدم وهو المراد من الحدوث فثبت ان كل ممكن فهو حادث
وهو المط وانت خبير بضعف هذا الاستدلال لما عرفت في الامور العامة من ان تاثير المؤثر في الممكن من حيث هو
هو لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم كيف ولو ان تاثيره فيه حال عدمه لزم اجتماع النقيضين كما يلزم من
تاثيره فيه حال وجوده تحصيل الحاصل وهو لا يخلو عن احدهما ولهذا لم يعول المص قده على هذا الدليل ولم يذكره في
ما مر بنفي الايجاب اي كون الواجب الوجود الصانع له فاعلا موجبا بالمعنى المتنازع فيه اعني كونه بحيث لم يتخلف عنه
الفعل وذلك لانه لو كان موجبا بهذا المعنى يلزم ان يكون العالم قديما اذ لو كان حادثا لكان متخلفا عنه بالضرورة وهو
خلاف المفروض لكنه حادث باجماع المتكلمين كما مر آنفا فلا يكون الصانع موجبا وهو المط هذا اذا بني الكلام
على حدوث العالم بمعنى جميع ما سوى الله واما لو بني على حدوث العالم الجسماني على ما هو الظ من مذهب المص

[illegible]

لاولى

بقوله في بيان الملازمة اذ لو كان حادثا لتوقف على امر حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام المستلزم للترجيح
من غير مرجح وذلك الحادث ايضا يتوقف على حادث آخر وهكذا فيلزم التسلسل في الحوادث مجتمعة او متعاقبة وكلاهما مح
عند المتكلمين على ان في صورة الاجتماع يلزم التخلف ايضا وانما احتيج الى هذا الاستدلال لان اثبات حدوث العالم بجميع
اجزائه بالبرهان العقلي لما لم يتيسر ولم يتعرض له في هذا الكتاب كما عرفت لم يكن لنا غنى في نفي الايجاب عن التعرض لبطلان
التسلسل في الشروط والمعدات قال شارح المقاصد الاصل المعول عليه في باب اثبات قادرية الباري تعالى انه صانع قديم له
صنع حادث وصدور الحادث عن القديم انما يتصور بطريق القدرة دون الايجاب اذ يلزم تخلف المعلول عن تمام علته حيث
وجدت في الازل العلة دون المعلول ولا يتم هذا الا بعد اثبات ان شيئا من الحوادث مستند الى الباري تعالى بلا واسطة وذلك
بان يبين انه قديم بذاته وصفاته وان العالم حادث بجميع اجزائه على ما قرره المتكلمون او يبين امتناع ان يكون
موجبا ويكون في سلسلة معلولاته قديم مختار يستند اليه الحوادث وهذا مما وافقنا عليه الخصم او حركة سرمدية يكون
يكون جزئياتها الحادثة شروطا ومعدات في حدوث الحوادث على ما زعمت الفلاسفة وقد بين في بحث ابطال التسلسل
بيان حدوث الحوادث واستحالة ما لا نهاية لها مجتمعة كانت او متعاقبة وفي بحث حدوث العالم بيان استحالة الازلية
الحركة انتهى وقال صاحب المواقف واعلم ان هذا الاستدلال انما يتم باحد طريقين الاول ان يبين حدوث ما سوى الله
تعالى وصفاته وانه لا يجوز قيام حوادث متعاقبة لا نهاية لها بذاته والثاني ان يبين في الحادث اليومي انه لا يستند
الى حادث مسبوق بآخر لا الى نهاية محفوظا بحركة دائمة وانت بعد احاطتك بما تقدم من المباحث خليق بان تستشهد
عليك ذلك انتهى فان قيل هذا الاستدلال لا يمكن اجراؤه من قبل المتكلم القائل بامتناع الترجيح بلا مرجح اذ على تقدير
هذا الاجراء يمكن ان يعارض بان تاثيره تعالى في العالم لو لم يكن بالايجاب لزم التوقف على امر حادث بان يكون العالم قديما
والا لتوقف على امر حادث الى آخر ما قيل في الاستدلال اجيب بان المعارضة مندفعة عن المتكلم اذ له ان يمنع لزوم الترجيح
بلا مرجح لجواز كون المرجح علم الفاعل بالاصلح واعلم ان هيهنا نزاعا آخر وهو انه هل يجب من الله تعالى بالعلم والارادة شيء بحيث
يمتنع تخلفه بعد تعلقهما عنه تعالى ام لا فالحكماء والمحققون من المتكلمين كالمتكلم على الاول لما مر من ان الشيء ما لم يجب لم
يوجد لامتناع الترجيح بلا مرجح والاشعري ومن تبعه لتجويز الترجيح بلا مرجح على الثاني فعندهم يجوز ان يقع الترك بدلا
عن الفعل بعد ما عزم عليه على الفعل ويمتنع عند غيرهم ذلك والفرق في ذلك بين الحكماء وبين المتكلم واضرابه هو ان عند
الحكماء قد تعلق ارادة الباري تعالى بايجاد العالم في الازل فوجب وجوده فيه بالارادة القديمة التي هي عين ذاته تعالى فيمتنع
وقوع الترك بالنظر الى ذلك التعلق وان جاز مع قطع النظر عنه وعند المتكلم وغيره قد تعلقت الارادة الذاتية والعلم
بالاصلح بايجاد العالم في وقت معين وبعد تعلقهما به يمتنع التخلف وهذا ايضا مما يؤكد ما ذكرنا من التشنيع على الحكماء
فقد تبين ان الواسطة غير معقولة جواب عن سؤال هو ان حدوث العالم لا يدل الا على ان المؤثر فيه بلا واسطة يكون مختارا
لا مطلقا فيجوز ان يكون الواجب تعالى مؤثرا في العالم بواسطة ممكن صادر عنه بالايجاب مؤثر في العالم بالاختيار فلا يثبت بذلك
اختياره تعالى وتقرير الجواب على ما قرره الشارحون هو ان تلك الواسطة ايضا يكون من العالم لان المراد به جميع ما سوى
الله وتوسطها بين نفسها او بينه تعالى غير معقول وهذا التقرير غير مناسب من قبل المتكلم حيث لم يبين الا حدوث الاجسام واعراضها
ونفوسها وجوز وجود الجواهر المجردة العقلية حيث قال فيما سبق واما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه فيجوز ان
يكون الواسطة من تلك الجواهر واما ما قيل من ان المتكلم لم يجوز قدم المجرد بل وجوده وان قوله فيما سبق ولا قديم سوى
الله تعالى يدل على حدوثه على تقدير وجوده فضعيف اذ تجويز وجوده يستلزم تجويز قدمه اذ كما لم يثبت امتناع وجوده

لم يثبت

لم يثبت امتناع قدمه على تقدير وجوده انتهى ومعنى قوله لا قديم سوى الله اي لا قديم ثابتا كما مر هناك فالصواب ان يقرر
هذا الجواب بان تصدر العالم الحادث عن الواسطة انما يجوز بارادة حادثة غير مستندة الى الواجب الموجب بالفرض لان
اسناد الحادث الى القديم الموجب لا يمكن الا بحركة ازلية وهي منتفية بحدوث العالم الجسماني وهذا اعني حدوث الارادة من
غير استناد الى الواجب غير معقول لكونه حدوثا بلا سبب او باسباب متسلسلة وكلاهما محال الان فهذا الكلام من المص من تتمة
الاستدلال لانه لما ثبت عنده حدوث سوى العالم الجسماني كان البيان موقوفا على ابطال التسلسل في الشروط وعلى نفي قدم شيء
من الممكنات مجرد يكون تاثيره في العالم الجسماني بالاختيار من غير استناد الى الواجب معا انه منع جواز التسلسل المذكور او بطلانه
وجواز واسطة بالصفة المذكورة لا يمتنع استناد الحادث الى الموجب لكن الاول اعني بطلان التسلسل مطلقا قد مر فاشار ههنا
الى نفي الواسطة المذكورة انتهى ليتم الاستدلال على نفي الايجاب هذا هو تحقيق هذا المقام ثم ان الامام الرازي اجاب
عن هذا السؤال في المحصل بان قال اما هذه الواسطة فقد اجمع المسلمون على ابطالها والمص اورد عليه في النقد
ان يتحكم الاشعري ومن وافقه يزعمون ان الله تع ذات لا توجب دوام وجودها واستمراره بل يحتاج في ذلك الى ذات
تفيد دوام وجوده لا بها ويسمون تلك الذات صفة وهذا تصريح منهم بان ذاته تع ممكنة ليست متميزة بذاتها فاما
ان يكون صاحبكم واتباعه خالفوا اجماع المسلمين او يكون السؤال واردا انتهى ويمكن ان يوجه ان المراد هو الاجماع
على بطلان هذه الواسطة بصفة كونه واسطة فلا يرد ذلك فتدبر لكن الكلام في انعقاد هذا الاجماع والتحقيق ان
كون الصانع بمعنى المنفرد بالتدبير في العالم منحصرا في الله تع مجمع عليه بين المسلمين بل هو من ضروريات الدين بلا
خلاف لاحد من العقلاء من الفلاسفة وغيرهم في ذلك الحكماء القائلون بالجواهر المفارقة المدبرة في العالم يجعلونها
مقهورة تحت تدبير الله تع ولا يجعلونها مستقلة بالتدبير والتصرف في هذا العالم ولعل هذا مراد شارح المقاصد
من قوله والخصم يوافقنا في ذلك كما نقلنا عنه انفا وهذا هو احد احتمالي كلام المص بمعنى ان القول بالواسطة المستقلة
في التدبير في العالم الجسماني غير معقول اي لم يذهب اليه احد من العقلاء وان كان مآل هذا الاحتمال والاحتمال الاول الذي
وجهنا به كلام المص واحدا عند التحقيق وقد يوجه بعبارات اخر يتوجه ما عليه منها انه رد لما قد يقال ان الواجب واسطة
بين الموجب والمختار لان المراد بالايجاب هو ما تفعله الطبائع وهو منفي عنه تع لا محالة وبالاختيار ما تفعله من الحيوان وهو ايضا
منفي عنه تع لان اختيار الحيوان ممكن واختياره تع يجب ان يكون واجبا فهو واسطة بين الموجب الذي نفيتموه وتقرير الرد
انه لا معنى للواسطة بين الموجب والمختار فان المختار ما يكون فعله بالاختيار سواء كان اختياره واجبا او ممكنا الا ترى
ان سائر صفاته تع ليست كصفاتنا ولا يلزم ثبوت الواسطة فكذا الاختيار ومنها ان حاصل الكلام هو انه لما ثبت حدوث
العالم انتفى الايجاب فثبت الاختيار اذ لا واسطة بين الايجاب والاختيار فاذا انتفى احدهما ثبت الاخر وذلك لان موجد
الشيء اما ان يمكن تخلف اثره عنه وهو المختار او لا وهو الموجب ولا واسطة بين النفي والاثبات ومنها انه رد لما الزمه
الاشاعرة من انه تع موجب في بعض ما يصدر عنه وهو صفاته ومختار في البعض الاخر وهو افعاله فيكون واسطة بين الموجب
مطلقا والمختار مطلقا ولا خفاء في كونه غير معقول ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين جواب عن دليل نافي
القدرة وتقريره ان تحقق القدرة اعني تساوي الفعل والترك يقتضي امكان الاثر بالنسبة الى المؤثر لكن اذا استجمع شرائط
التاثير كان الاثر واجبا والا كان ممتنعا فلا يتحقق امكان الاثر لمنافاته الوجوب والامتناع فلا يتحقق القدرة وتقرير
الجواب انا لا نسلم منافاة الامكان للوجوب والامتناع لكونهما باعتبارين احدهما باعتبار القدرة فقط وثانيهما باعتبار
سائر الشرائط كالارادة كما انه يصح اجتماع الوجوب بالغير مع الامكان الذاتي في المعلول عند القائل بان الممكن

ما لم يجب

ما لم يجب بوجه كما هو الحق على ما مر سابقا اذ بينا احدهما باعتبار حقيقته والاخر باعتبار علته ويمكن اجتماع القدرة

على المستقبل مع العدم في الحال الجواب عن دليله الثاني تقريره ان القدرة بمعنى التمكن من الفعل والترك اما حال وجود الاثر

فلا يتمكن من الترك لكون الوجود واجبا واما حال عدمه فلا يتمكن من الفعل لكون العدم واجبا ولا يخ الاثر عن حالتي

الوجود والعدم فاذا لم يمكن تحقق القدرة في احدهما لم يمكن اصلا وهو المطلوب وتقرير الجواب ان التمكن انما هو في حال العدم

لكن من الفعل لا في هذا الحال بل في ثاني الحال الذي هو مستقبل بالنسبة اليه فلا منافاة وكذا القول في التمكن من الترك

فانه في حال الوجود لكن من الترك في ثاني الحال من غير منافاة وذكر المص في نقد المحصل ان هذا الجواب لا يصح من قبل

الاشعري لان القدرة عنده مع الفعل لا قبله بل هذا الجواب انما هو جواب اصحابنا القائلين بتقديم القدرة على الفعل

ثم قال لكن فيه اشكالان احدهما ان يقال ان التمكن امر اضافي والامور الاضافية تستدعي تحقق المضافين فلا يجوز

ثبوت التمكن الان مع ان احد المضافين ليس بمتحقق الان والجواب عنه انا لا نسلم ان هذا من الاضافات التي يمتنع تحققها

الا عند تحقق المضافين ولم لا يجوز ان يكون التمكن كالعلم فانه لا يفتقر الى تحقق المضافين ولذلك يعلم الواحد منا ما

يقطع بانه لا يتحقق له وكالارادة فان الواحد منا يريد امرا لا يتحقق بعد مع ان العلم لا يعقل الا بين عالم ومعلوم

والارادة الا بين مريد ومراد ويدل على ان الاضافة المفتقرة الى تحقق المضافين نوع اخر اخص من هذا النوع وهو ما

كان من باب الفوقية والتحتية وكون الشيء يمينا وشمالا او مأخوذ منه الاشكال الثاني ان يقال اذا اجزتم حصول التمكن

الان لامر يقع في ثاني الحال فاجيزوا سبق العلة على معلولها بالزمان لان كليهما يشتركان في ان كل واحد منهما

مؤثر وفاعل والجواب ان هذا قياس بجامع مع المشترك وهو المؤثرية وهو غير مفيد لجواز ان يكون خصوصية الايجاب فارقة

بين الموضعين هذا ما قاله فان قيل الاولى ان يجاب عن هذا الدليل بما اجاب به عن الدليل الاول فان وجوب وجود الاثر

بالارادة في حال الوجود لا ينافي امكان الترك بالنظر الى ذات القادر فان التمكن من الفعل والترك انما يكون بالنظر

الى ذات القادر فان التمكن من الفعل والترك انما يكون بالنظر الى ذات القادر من حيث هو قادر وهذا يتحقق في كلتا حالتي

الوجود والعدم واما جواب المص فيرد عليه ان ثاني الحال لا يخ عن وجود الفعل وعدمه فيعود السؤال على التقديرين فلا

يتحقق القدرة على المستقبل ويحتاج الى الجواب المذكور قلنا الدليل الاول كان باعتبار منافاة الوجوب مع الامكان

بمعنى التساوي في الطرفين فيكفي في دفعه كونهما باعتبارين واما السؤال الثاني فهو باعتبار منافاة الوجوب مع الاثر

الوقوعي ولا يندفع هذه المنافاة بكونهما من اعتبارين فان اجتماع النقيضين اعني الوقوع واللاوقوع لا يمكن ان يصح

بحيثيتين تعليليتين واما ان ثاني الحال لا يخ عن وجود الفعل وعدمه فغير ضائر لان شيئا منهما ليس بمتعين في الحال

لا بالنظر الى القدرة وهو ظ ولا بحسب الارادة لامكان تغيرها في ثاني الحال فيمكن تحقق التمكن في الحال عن كليهما في الحال

وانتفاء الفعل ليس مثل الضد جواب عن ثالث تقريره ان القادر على وجود الشيء يكون قادرا على عدمه ايضا لكن القدرة

على العدم بط لانه نفي محض لا يصلح اثرا للمؤثر ولانه في الاصل ازلي ولا شيء من الازلي بمتعلق للقدرة بالمعنى المتنازع

فيه وتقرير الجواب ان متعلق القدرة هو انتفاء الفعل وهو يتحقق بان لا يفعل الفعل لا بان يفعل العدم والنفي وتفصيله

ان المستدل ان اراد بقوله ان القادر على وجود الشيء قادر على عدمه ايضا انه قادر على فعل العدم فهو مم ومفهوم القدرة

لا يستلزمه وان اراد انه قادر على ان لا يفعل فهو مسلم وبطلان اللازم مم لان انتفاء الفعل لا يستلزم فعل الضد

حتى يبطل بالوجهين والعدم الازلي مقدر بهذا المعنى اي بان لا يفعل الفعل فيستمر العدم او يفعله فيزول وايضا العدم

لا يصلح اثرا للوجود لكنه اثر للعدم بمعنى الاستتباع فان عدم المع يترتب على عدم العلة على ما مر سابقا وههنا

عدم الفعل مترتب على عدم المشية فهو اثر للقدرة بهذا المعنى. هذا ولو ورد على الدليل انه اذا لم يكن العدم اثرا للغير لزم ان يكون عدم الحوادث لذاته وانها متلازم امتناعها حال عدمها وانقلابها حال وجودها وان لا ينعدم شئ من الموجودات

الممكنة لاستحالة انعدامها بالذات بالنظر والغيرية لما ذكرنا ان يكون الممكن القديم واجب الوجود لذاته اذ لا يجوز عدمها بالغير لما ذكره ولا بالذات لكونه ممكنا فيلزم تعلق الواجب على الحكما وقد يدفع هذا الاخير بان عدم جواز العدم

عليها ليس بنظر الى ذاتها بل لكون العدم غير صالح للتاثير وهو خارج عن ذاتها الممكنات فلا يلزم وجوبها بالذات و يمكن بذلك الاول ايضا كما لا يخفى واعلم ان اصل هذا الدليل شبهة حكاها الامام في المحصل ولم يجب عنها ومحصولها

ان قول المتكلمين القادر هو الذي يجب ان يكون مترددا بين الفعل والترك انما يصح لو كان الفعل والترك مقدورين لكن الترك محال ان يكون مقدورا لان الترك عدم والعدم نفي ولا فرق بين قولنا لم يؤثر اثرا وتاثيره عدميا ولان قولنا

ما اوجد انه بقي على العدم الاصلي واذا كان العدم الحالي هو العدم الذي كان استحال اسناده الى القادر لان تحصيل الحاصل محال فثبت ان الترك غير مقدور واذا كان كذلك استحال ان يكون القادر الذي يكون مترددا بين الفعل والترك واجاب

عنها المص في النقد بان قال لم لا يجوز ان يكون في الوجود حقيقة متمكنة من ان تفعل الفعل في الثاني ومن ان لا تفعله في الثاني فاما الاشكال الاول وهو قوله لا فرق بين قولنا لم يؤثر وبين قولنا اثر لا فليس بلازم لان بينهما فرقا معقولا

كالفرق بين قولنا لم يعلم وبين قولنا علم لا فانا نعلم بالضرورة العدم المقيد والعدم المطلق وكلاهما عدم وليس مفهوم قولنا لا يعلم قضية صادقة على الجماد والمعدوم وكل ما لا يعلم وقولنا يعلم العدم لا يصدق على ذلك وكذلك نعقل الفرق بين قولنا

لا يجب وبين قولنا يجب لا فان الجسم لا يجب وجوده وهو قضية صادقة ولا يصدق الاخرى وهي قولنا يجب لا وجوده لانه لو وجب لا وجوده لما وجد الاجسام واما الاشكال الثاني وهو قوله ان قولنا ما اوجد معناه بقي على العدم الاصلي فالجواب عنه ان

هذا الكلام اما ان يفرض في الباري تعالى او فينا فان فرض في الباري فاما ان يفرض فيه قبل ان خلق العالم والزمان او بعد ان خلق العالم والزمان فان فرض قبل الخلق فليس قبل خلق العالم امر يستمر ويتصرم اولا فالاول لا يصدق عليه انه كان مستمرا باقيا

الحيثية دائما وكما ان الاستمرار الوجودي لا يتعلق به القدرة كذلك الاستمرار العدمي فقد بطل على هذا الفرض ما ابتنى عليه الاشكال وان فرض الكلام فينا او في الباري تعالى بعد خلق العالم والزمان فالجواب ان العدم مستمر بحسب استمرار الزمان

حالا فحالا ونحن لا نقول انه متمكن من العدم الحالي كما لا نقول في طرف الوجود انه متمكن من الوجود الحالي بل كما قلنا في طرف الوجود انه متمكن الان من الايجاد في الثاني كذلك نقول في طرف العدم انه الان متمكن من ان لا يوجد في الثاني وعدم الفعل

في الثاني ليس هو العدم الحاصل الان ليلزم من قولنا انه متمكن منه ان نقول بتحصيل الحاصل بل هو عدم غير العدم الحالي

فقد بان ان الاشكال مندفع على كلا الفرضين هذا ثم ان الامام حكى شبهة اخرى محصولها ان الباري تعالى لو كان قادرا لكانت قادريته اما ان تكون ازلية او لا يكون والاول ممتنع لان التمكن من التاثير يستدعي صحة الاثر لكن لا صحة في الازل

لان الازل عبارة عن نفي الاولية والحادث ما يكون مسبوقا بغيره والجمع بينهما ممتنع والثاني ايضا ممتنع لان قادريته اذا لم يكن ازلية كانت حادثة فتفتقر الى مؤثر فان كان المؤثر مختارا عاد البحث كما كان وان كان موجبا كان المبدأ الاول موجبا

واجاب عنها الناقد البارع قدس سره بان هذه الشبهة مبنية على توهم كون الازل حالة معينة منفصلة عن الحالة الاخرى ثم لا يزال وهذا توهم فاسد فانه ليس الازل حالة معينة يمتنع الفعل ولا يزال حالة اخرى يصح فيها الفعل والمعقول من الازل

انتفاء الاولية فقط واذا كان كذلك فمعنى قولنا ان الباري سبحانه لم يزل قادرا انا نتوهم العدم مستمرا قبل العالم انه لا حال من الاحوال الا معنى الا ويصدق عليه فيها انه قادر على ان يفعل وهذه القضية لا ينافي قولنا العالم مستحيل ان يكون قديما

فمنها

لانه لا امتناع

لانه لا منافاة بين قولنا الحادث الذي لم يكن زمانيا يجوز تقديم حدوثه على وقت حدوثه ولا ينقض هذا التقدير على المحكوم
بجوازه على ان ينقطع هذا الحكم عند موته لانه مثل هذا الاول لظهور انه لا يجوز حدوثه قبله وبين قولنا الحادث الذي لم يكن
زمانيا يستحيل ان يكون قبلهما الا انه لو كان قبلهما الا اجتمع لم انه قديم وان لم يكن زمانيا وذلك مناقض واما قلنا انه
لا منافاة بين القولين لانهما قد صدقا معا فلو كان بينهما منافاة ولم يصدقا فقد ظهر بانه لا منافاة ولا منافاة بين
قولنا لم يزل الباري قادرا وبين قولنا الحادث لا يصح ان يكون قديما وان بني الكلام على بطلان توهم كون العدم قبل
العالم مستمرا كان الجواب عن الشبهة اسهل لانه يكون معنى قولنا الباري لم يزل قادرا ان من لوازم ذاته المقدسة صحة ان يفعل
ان يحدث ولا يلزم من قولنا هذه الذات لها لازم وهو صحة ان يحدث ان يكون لها لازم اخر وهو ان يخلق القديم لان القديم لا
يخلق فاذا قيل لنا هذه القادرية ازلية ام لا قلنا للسائل اتعني انه ذاته من لوازمها التي لا تنفك الثلاثة عن العز بتراب يمكن
من ان يفعل ام تعني بان من لوازمها ان يجمع بين الشيء ونقيضه فان قال سالتكم عن الثاني قيل له الجواب لا اذ ليس من لوازمها
امر يستحيل عقلا فليس معنى قولنا انه لم يزل قادرا انها متمكن من جعل ما لا يصح ان يكون قديما وان قال سالتكم عن
الاول قيل له نعم هي ذات من لوازمها صحة ان يفعل لكن لا يصح فيستدعي ان يفعل الا مع الحدوث فاذن هي مستلزمة لامرة
يفعل الا مع الحادث فلا يلزم ان يستلزم امرا غير ذلك يناقض الحدوث انتهى ولما ثبت قادريته تعالى اشار الى اثبات ان قدرته تعالى
شاملة لجميع الممكنات فقال وعمومية العلة اي علة المقدورية وهي الامكان لانه علة الحاجة الى المؤثر وهو اما او
قادر ويجب انتهاء كل منهما الى المؤثر القادر على ما مر فكل ممكن فهو ممكن الصدور عن المؤثر القادر الذي ينتهي اليه كل
مؤثر من حيث هو قادر داع نظرا الى مجرد قدرته وان كان قد يمتنع نظرا الى ارادته وعلمه بنظام الخير وهو اعني الامكان
عام للممكنات فعموميته تستلزم عمومية الصفة اي المقدورية بالمعنى المذكور لجميع الممكنات فقدرته تعالى بالمعنى
المذكور وهو المط واستدل على عموم قدرته في المشهور على ما في المواقف وشرحه بان المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب
استناد صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى
جميع الممكنات على السوية فاذا ثبتت قدرته على بعضها ثبت على كلها وذلك بناء على ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض
لا امتياز فيه اصلا ولا تخصيص فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة وعلى ان
المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض بقدرته تعالى دون بعض كما يقوله الخصم على
قاعدة الاعتزال لجواز ان يكون خصوصية بعض المعدومات المتميزة الثابتة مانعة عن تعلق القدرة به وعلى قانون الحكمة لجواز
ان تستعد المادة لحدوث ممكن دون اخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السوية ولا بد ايضا
من تجانس الاجسام لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقية ليكون اختصاصها ببعض الاعراض لارادة الفاعل المختار
اذ مع تخالفها جاز ان يكون ذلك الاختصاص لذواتها فلا قدرة على ايجاد بعض اجزائها وهذا الاستدلال ضعيف لان
نفي شيئية المعدوم في الخارج لا يستلزم نفي التمايز عن المعدومات مطلقا ضرورة ان لمفهوم العدم افرادا متمايزة عند العقل
يختص كل منها باحكام مخصوصة اذ في نفس الامر فان عدم العلة موجب لعدم المعلول من غير عكس وعدم الشرط مناف لوجود
المشروط وعدم المشروط لا ينافي وجود الشرط الى غير ذلك على ما مر في مباحث الامور العامة وليس لامكان التجا
المناقشة على قواعد الحكماء فالاولى هو التمسك بالنصوص الدالة على كون قدرته تعالى عامة كقوله تعالى والله على كل شيء قدير
واما ما ذكره التفتازاني في شرح المقاصد ثم ان الشارح العلامة ره حمل كلام المص ههنا على اختيار مذهب الاشاعرة والا
الى الاستدلال المذكور فقال يريد بيان انه تعالى قادر على كل مقدور وهو مذهب الاشاعرة وخالف اكثر الناس في ذلك

كما لا ينفك عنه

ثم ذكر

ثم ذكر منها الاهم ثم قال وهذه المقالات كلها باطلة لان المقتضي لتعلق القدرة بالمقدور انما هو الامكان لانه مع الوجوب
والامتناع لا تعلق والامكان مشترك في الجميع فيثبت الحكم وهو صحة التعلق والى هذا اشار المص بقوله وعمومية العلة اى
الامكان تستلزم عمومية الصفة اى القدرة انتهى وانا اقول ان ههنا مقامين احدهما ان الله تع قادر على كل ممكن سواء تعلق
به القدرة فوجد ام لا فلم يوجد او وجد بغيره مخلوق وهذا هو الذي حملنا كلام المص عليه والقول بعموم القدرة بهذا المعنى
غير مختص بالاشاعرة بل اكثر المليين قائلون به كما ستعلم عن قريب والثاني انه تع قادر على كل مقدور وهذا اخص من الاول
لجواز ان يكون من الممكن ما ليس بموجود فضلا عن ان يكون مقدور القادر وهذا المقام الثاني قد يفسر بان كل ما يوجد من
الممكنات فهو معلول له تع بالذات او بالواسطة وهذا مما لا نزاع لاحد فيه من القائلين بوحدة الواجب وانما الخلاف
في كيفية الاستناد ووجود الوسائط وتفاصيلها وان كل ممكن الى اى ممكن يستند حتى ينتهي الى الواجب وقد يفسر بان
ما سوى الله تع من الموجودات واقع بقدرته وارادته ابتداء وهذا هو مذهب الاشاعرة وظ ان ذلك ليس بمختار عند
المص فلا وجه لحمل كلام المص على مذهب الاشاعرة والشارح القديم ايضا حمل كلام المص على الاستدلال المشهور وحمل
العلة على المصحح لا الموجب لذلك علل كون علة المقدورية هو الامكان بان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية
وكذا العلامة حيث علله بان مع الوجوب والامتناع لا تعلق ولعل الحق فيما حملنا العلة على الموجب لما ذكرنا من ضعف
التدليل المذكور لكونه مجرد وجود المقتضي والمصحح غير كاف بدون وجود الشرط وعدم المانع فيجوز اختصاص بعض الممكنات
بشرط التعلق القدرة او بمانع عنه واما الشارح القوشجي فهو ايضا حمل العلة على الموجب كما حملنا عليه لكن لم يتفطن لوجه
الاستدلال فاورد عليه انا لا نسلم ان الامكان هو علة المقدورية بل هو علة الحاجة الى المؤثر والمؤثر اما موجب او
قادر هذا واعلم ان المنكرين لعموم قدرته تع في المقام الاول طوائف منهم الثنوية القائلون بان للعالم الهين نور و
ظلمة هو مبدأ الخيرات هو يزدان و مبدأ الشرور هو اهرمن وحاصل شبهتهم ان في العالم خيرا وشرورا فلو كان مبدأ الخير
والشر واحدا لزم كون الواحد خيرا وشريرا وهو مح والجواب على ما في كتب القوم هو منع اللزوم ان اريد بالخير من غلب
خيره وبالشرير من غلب شره ومنع استحالة اللازم لو اريد بالخير خالق الخير وبالشرير خالق الشر في الجملة غاية الامر انه لا يصح اطلاق
الشرير عليه تع لظهوره في من غلب شره او لعدم التوقيف من الشرع وهذا الجواب لا يحسم مادة الشبهة اذ لهم ان يقرروها
بان الله تع صرف الوجود ومحض الخير فيمتنع ان يصدر عنه الشر الذي مناطه ليس الا العدم على ما تقرر في موضعه سواء
كان الشر غالبا او مغلوبا لامتناع صدور العدم ونقيضه من الوجود بل الحق في الجواب ان يقال ان الشرور الذاتية اعني
الاعدام بما هي اعدام لا تحتاج الى علة موجودة بل علتها عدم الوجود كما تقرر في محله واما التي هي شرور بالعرض كاحراق
النار للثوب والقاطع للعضو فهي من حيث كونها شرورا صادرة عن المبدأ الموجود الذي هو صرف الوجود بالعرض لا
بالذات والمح هو صدور الشر عن الخير المحض بالذات لا بالعرض هذا وقد نقل عن ارسطو في دفع شبهة الثنوية ان الاشياء
على خمسة احتمالات اما خير محض وما الاشر فيه وما شره غالب وما خيره غالب وما تساويا فيه فعن الواجب الذي
لما لم يمكن ان يصير مبدأ للشر وجب ان لا يصدر عنه الا قسمان من هذه الاقسام اى ما لا شر فيه وما خيره غالب لان
ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير وانه قد نقل عن غيره ايضا وتحقيقه ما ذكرنا والا لورد عليه ان صدور الشر
عن الخير المحض لما كان ممتنعا فلا يتفاوت ذلك قلته وكثرته ولعل اذا قلنا بامتناع الصدور بالذات دون بالعرض ينتفي
القليل والكثير فلذلك لا يمتنع ان يكون ما بالعرض زائدا على ما بالذات او مساويا فليتدبر ثم ان ما نقل عن حكمة الاشراق
وشرحه ان القول بالنور والظلمة كان طريقة اهل الاشراق من حكماء الفرس وهو رمز على الوجوب والامكان

المبدأ الاول

المبدأ الاول اثنان احدهما نور والآخر ظلمة لان هذا لا يقول به عاقل فضلا عن فضلاء فارس الخائضين في غمرات العلوم
الحقيقية ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم في مدحهم لو كان الدين بالثريا لناله رجال من فارس وان هذا الذي يقوله حكماء الفرس
ليس قاعدة كفرة المجوس القائلين بظاهر النور والظلمة وانهما مبدآن اولان لانهم مشركون لا موحدون والنابتة الحادثة
البابلي الذي كان نصرانيا الذين مجوس الطين والبذر بسبب المشوبة القائلون بالطين احدهما اله الخير وخالقه والآخر اله الشر
وخالقه هذا ومنهم في المشهور الفلاسفة القائلون بامتناع ان يصدر عن الواحد الا الواحد وقد مر في مباحث الامور
العامة وانا ما قيل انهم انكروا اصل القدرة فلا معنى له لعدم من ينكرها فضلا عن تمامها الا ان يكون مراده انهم
منكرون للقدرة بالمعنى المتنازع فيه فليتأمل وانما قلنا في المشهور لان المحققين من الحكماء وان قالوا بالوسائط لكن
لا مؤثر عندهم في الحقيقة الا الله والوسائط لتكميل جهات الصدور والتأثير لا مؤثرة بالاستقلال وقد نبهنا على ذلك في
كلام بهمنيار في التحصيل حيث قال فان سئلت الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو بريء من كل الوجوه من معنى ما بالقوة
وهذا هو صفة الاول لا غير اذ لو كان مفيدا لوجود ما فيه معنى ما بالقوة سواء كان عقلا او جسما كان للعدم شركة
في افادة الوجود لان ما بالقوة شركة في اخراج الشيء من القوة الى الفعل انتهى وتحقيقه ان كل ممكن زوج تركيبي مشتمل على
ما بالقوة ولو بحسب الذات فقط وهو الذي له من جهة ذاته وعلى ما بالفعل وهو الذي له من جهة ذاته وعلى ما بالفعل
هو الذي له من جهة علته الحقيقية فما يصدر عنه عن الجهة التي هي له من ذاته فان ما له من ذاته ليس الا العدم والقوة فلو
صدر عنه من هذه الجهة شيء لزم كون العدم والقوة مؤثرا في الوجود والفعلية هذا ومنهم النظام واتباعه القائلون
بانه لا يقدر على خلق القبائح لافضائه الى الجهل والسفه تعالى عن ذلك ومنهم القائل بانه لا يقدر على ما علم انه لا يقع لاستحالته
وقوعه وكذا ما علم انه يقع لوجوبه ومنهم الكعبي واتباعه القائلون بانه لا يقدر على مثل مقدور العبد حتى لو حرك جوهرا
الى حيز وحركه العبد الى ذلك الحيز لم يتماثل الحركتان وذلك لان فعل العبد اما عبث او سفه او طاعة بخلاف فعل الرب
ومنهم الجبائيان واتباعهما القائلون بانه لا يقدر على مقدور العبد والا لزم امكان وقوع الفعل والترك معا في وقت
واحد اذا اختلفا فيهما وامكان وقوع واحد بمؤثرين مستقلين اذا اتفقا في احدهما والجواب عن الكل بعد شبهة الثنوية
والمجوس ويحتمل ان يكون من الحكماء هو ان شيئا مما تمسكوا به على تقدير تمامه لا يدل على امتناع الصدور نظرا الى مجرد القدرة
كما هو المطلوب على غاية ما في ذلك انما هو امتناع الصدور لمانع فلا ينافي امكانه من حيث هو هذا واما منكر عموم القدرة
في المقام الثاني بحسب التفسير الثاني فبعد الثنوية والمجوس المعتزلة القائلون باستناد افعال العباد اليهم والحكماء
القائلون بوجوب الوسائط في وجود الكثير عنه تعالى **المسألة الثانية** في علمه تعالى اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى
عالم بذاته وبما سواه من معلولاته فاشار بقوله والاحكام والتجرد واستناد كل شيء اليه ردا لانكار العلم الى دليلين مشهورين
اولهما في المشهور للمتكلمين وهو يدل على ثبوت علمه تعالى بافعاله اولا وبواسطة على ثبوت علمه بذاته وانما قلنا في المشهور
لان الحكماء ايضا يستدلون به كما ستعلم وثانيهما للحكماء وهو بالعكس من الاول اعني انه يدل على ثبوت علمه بذاته اولا
وبواسطة على ثبوت علمه بمعلولاته اما الاول فتقريره ان افعاله تعالى محكمة متقنة وكل من كان فعله محكما متقنا فهو
عالم اما الكبرى فبديهية بعد الاستقراء والاختبار فان من رأى خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة تنبئ عن معان دقيقة
واغراض صحيحة لم يشك في انها صادرة عن علم ودراية لا اتفاقا فان قيل كيف يمكن ادعاء الضرورة في الكبرى وقد
استدعى من الحكماء العقلاء عجائب خلقة الحيوان وتكون تفاصيل الاعضاء الى قوة عديمة الشعور سموها المصورة
قلنا لخفاء الضروري على بعض العقلاء جائز على انهم لم يجعلوا المصورة مستقلة في ذلك بل هم معترفون بكونها مسخرة

عن

بحث ارادة صانع جلت صنعته كما صرح به الشيخ في مواضع من الشفا وسائر كتبه وقد مر في مبحث القوى في مبحث اثبات
الغايات للطبيعة في هذا واما الصغرى فلما في خلق الافلاك والعناصر وانواع الحيوان والنبات والمعادن على انتظام وقوانين
من عجائب الصنع وغرائب التدبير وآثار الاتقان والاحكام بحيث تحار فيها العقول والافهام ولا يفي بتفاصيلها الدفاتر
والاقلام على ما يشهد به علم الهيئة والتشريح وعلم الآثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات والى جميع ذلك اشير
في قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد
موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون فكيف اذا ترقى الى عالم
الروحانيات والمجردات النفسية والعقلية مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يهتد الى كثير منه سبيلا وناهيك
في ذلك قول افضل البشر بعد نبيه في خطبة من خطب نهج البلاغة وما الذي نرى من خلقك ونعجب له من قدرتك ونصفه
من عظيم سلطانك وما تغيب عنا منه وقصرت ابصارنا عنه وانتهت عقولنا دونه وحالت ستور الغيوب بيننا وبينه اعظم فمن
فرغ قلبه واعمل فكره ليعلم كيف اقمت عرشك وكيف ذرأت خلقك وكيف علقت في الهواء سمواتك وكيف مددت على مور الماء ارضك
رجع طرفه حسيرا وعقله مبهورا وسمعه والها وفكره حائرا هذا فان قيل ان اريد بالاحكام حسن الصنعة او مطابقة المنفعة
من جميع الوجوه فلا نم ان المخلوقات كذلك اما مطابقة المنفعة فلكثرة ما نشاهد في العالم من الآفات واما حسن الصنعة فلا
لا ندري ان تركيب السموات والكواكب وابدان الحيوانات على وجه احسن مما عليه الآن ممكن ام لا وان اريد من بعض الوجوه
فلا نم دلالته على العلم فان فعل النائم والساهي بل الجماد قد يستحسن وينفع من بعض الوجوه وان اريد بشيء اخر فلا بد من بيانه
قلنا المراد بحسن الصنعة ومطابقة المنفعة غالبا وعلى سبيل الكثرة دون الندرة وما نحن بصدده كذلك اذ لا ريب في ان ترتيب
السموات والعناصر والكواكب سيما الشمس والقمر ومسيرهما في فلكيهما على وجه يقربان تارة ويبعدان اخرى فيتعلق بذلك
الحر والبرد ورطوبة الهواء ويبوسته وكثرة الانداء والامطار وشدة الحر والانضاج للثمار وترتيب النبات وحصول
الامزجة ترتيب مطابق للمنفعة مستحسن الصنعة غالبا وكذا القول في اعضاء الحيوانات وما ذكره الاطباء فيها وفي مواضعها
من الحكم اللطيفة فاذا عني بالاحكام مجموع الامور الثلاثة فلا يرد فعل الساهي والنائم لكونه نادرا جدا وكذا الحركات
الصادرة من الجمادات اما ان لا يكون كثيرة مستحسنة وان كانت مستحسنة لم يكن مطابقة للمنفعة كذا في نقد المحصل
ولا بد ان نذكر هيهنا شيئا مما ذكره الحكماء في بيان حكمته تعالى في ترتيب هذا النظام المشاهد وانه في غاية الاتقان
ونهاية الاحكام قال الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد ولما كان علم الاول بنظام الخير في الوجود علما لا انقص منه وكان
ذلك العلم سببا للوجود على ما هو علم به حصل الكل في غاية الاتقان لا يمكن ان يكون الخير الا ما هو عليه ولا شيء مما
يمكن ان يكون له الا وقد كان له فكل شيء من الكل نال جوهره الذي ينبغي له فان كان فاعلا فعل فعله الذي ينبغي وان كان
منفعلا فعلى انفعاله الذي ينبغي وان كان مكانيا فعلى مكانه الذي ينبغي واذا كان الخير فيه هو ان يكون منفعلا
قابلا للاضداد بقوته مفتنيا بين الضدين على التبدل اذا كان احدهما بالفعل فهو الاخر بالقوة والذي بالقوة حقه ان يصير
بالفعل مرة ولكل ذلك اسبابا معدة وما عرض له من ان ذلك ان يزول عن كماله بالقسر فان فيه قوة تؤديه الى الكمال قد
جعلت الاسطقسات قابلة للقسر حتى يمكن فيها المزاج ويمكن بقا الكائنات منها بالنوع فانه لما امكن بقاؤه بالعدد
اعطي السبب الذي ينبغي له على ذلك كانت القسمة المعطية توجب اثباتا بالعدد واثباتا بالنوع فوفي الكل وجوده وقد
الاسطقسات مراتبها فاسكن النار منها اعلى المواضع وهي مجاورة للفلك ولولا ذلك لكان مكانها في موضع اخر وعند
الفلك جرم اخر يلزم السخونة لشدة الحركة فتتضاعف الحار بالفعل ويغلبان سائر الاسطقسات فيزول العدل

الفلك

ولما كان

ولما كان يجب ان يفعل في الكائنات التي تبقى بالنوع الجوهر الباقي والصلب مكان كل كائن حيث يكون الغالب عليه وجب
يكون الارض بالكم في الحيوان والنبات ومع ذلك فقد كان يجب ان يكون مكانها ابعد من الحركات السماوية فان تلك الحركات
تلطف بتاثير الاجسام غيرها او تفسدها فوضعت الارض في ابعد المواضع عن الفلك وذلك هو الوسط واذا كان الماء يتلو
الارض في هذا المعنى وكان مكانا ايضا لكثير من المكونات وكان تشكل الارض في الصفو البارد جعل الماء يتلو الارض ثم
الهواء لهذا السبب ولانه يشارك النار في الطبيعة ولما كانت الكواكب اكثر تاثيرها بوساطة الشعاع النافذ عنها خصوصا
الشمس والقمر وكانت هي المدبرة لما في هذا العالم جعل ما فوق الارض من الاسطقسات مشفا لينفذ فيها الشعاع النافذ عنها
وجعلت الارض ملونة بالغبرة ليثبت عليها الشعاع ولم يحط بها الماء فيستتر عليها الكائنات والسبب الطبيعي في ذلك يبس الارض
وحفظها للشكل الغريب اذا استحال الغمر او اليه فلا يبقى مستديرا مضرسا ويميل الماء الى الغور من اجزائه والاجرام السماوية
لم يخلق بجميع اجزائها كثيفة والا لما نفذ عنها الشعاع بل خلق فيها كواكب ثم لم يجعل الكواكب ساكنة ولا افرط فعلها
في موضع بعينه فيفسد ذلك الموضع ولم يؤثر في موضع اخر فيفسد ذلك ايضا بل جعلت متحركة لينتقل التاثير من موضع الى
اخر ولا يبقى في موضع واحد فيفسد ولو كانت الحركة التي نرى لها غير سريعة لفعلت من الافراط والتفريط ما يفعل السكون
ولو كانت حركتها الحقيقية تلك السريعة بعينها للزم منها ان تتولد وافرط فعلها هناك ولم يبلغ سائر النواحي بل جعلت هذه
الحركة منها تابعة لحركة مشتملة على الكل ولها في نفسها حركة بطيئة تميل بها الى نواحي العالم جنوبا وشمالا ولولا ان للشمس
مثل هذه الحركة لم يكن شتاء ولا صيف ولا فصول تختلف بين منطقتي الحركتين وجعلت الاولى سريعة وهذه بطيئة فالشمس
تميل الى الجنوب شتاء ليستولي على الارض الشمالية البرد ويحتقن الرطوبات في باطن الارض وتميل الى الشمال بعده صيفا
ليستولي الحرارة على ظاهر الارض ويستعمل الرطوبات في تغذية النبات والحيوان واذا احتقنت بباطن الارض يكون البرد فتحتاج
والشمس مالت فتارة تحيل الارض غذاء وتارة تغذو ولما كان القمر يفعل شبيه ما يفعل الشمس من التسخين والتحليل اذا
كان مستنيرا قوي النور جعل مجراه في نيته مخالفا لمجرى الشمس فالشمس يكون في الشتاء جنوبية والبدر شماليا لئلا
يعدم السببان المسخنان معا ولما كانت الشمس صيفا على سمت رؤوس اهل المعمورة جعل اوجها هناك لئلا يجتمع قرب الحلول
وقرب المسافة معا ويشتد التاثير ولما كانت شتاء بعيدة عن سمت الرؤوس جعلت حضيضها هناك لئلا يجتمع بعد الميل
وبعد المسافة فينقطع التاثير وكانت الشمس دون هذا القرب وفوق هذا البعد لما استوى تاثيرها الذي يكون عنها الا
وكذلك يجب ان يعتقد في كل كوكب وفي كل شيء ويعلم انه بحيث ينبغي ان يكون عليه انتهى كلام الشيخ قوله وكذلك يجب ان يعتقد الخ
معناه انه لما دل التدبير المعلوم لها في البعض على علم الفاعل تعالى وان هذا التدبير مسبب عن علم كامل دل ذلك على التدبير
في سائر افعاله تعالى وان لم نعلمه فليتدبر فقد ظهر ان الاستدلال بهذا الوجه غير مختص بالمتكلمين بل هو جار في الحكماء الا ان
وجوه الاحكام والاتقان من التدابير الكلية والمنافع الجزئية مما ظهر بحسن سعيهم وشدة اعتنائهم كما لا يخفى
على المتدبر في علومهم الطبيعية والرياضية فثبت علمه تعالى بافعاله وانها صادرة عنه على ما يصالحها ومنها فهما
فان قلت لم لا يكون منقوضا بما قد يصدر عن الحيوانات العجم من الافعال المحكمة المتقنة في ترتيب مساكنها وتدبير معايشها
كما لكثير من الوحوش والطيور على ما هو في الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور وكفى في ذلك ما يفعل النحل من
البيوت المسدسات المتساوية بلا مسطر وفرجار واختيارها المسدس الذي هو اوسع من المثلث والمربع والمخمس ولا
يقع بين المسدسات فرج كما يقع بين المدورات وما سواها من المضلعات وهذا لا يعرفه الا الحذاق من اهل الهندسة و
كذا العنكبوت ينسج تلك البيوت ويجعل لها سدى ولحمة على تناسب هندسي بلا الة مع انها ليست من اولي العلم قلنا لا نم

انها

انها الجنس مزيد وى العلم مطلع الجواز ان يكون بها قدرما يهتدى الى ذلك بان يخلقها الله تعالى عالمة بذلك او يلهمها هذا العلم
حين ذلك الفعل قال الشيخ فى طبيعيات الشفا من الواجب ان يبحث الباحث ويتامل ان الوهم الذى لم يصحبه العقل حال توهمه
كيف ينال المعانى التى فى المحسوسات عندما ينال الحس صورها من غير ان يكون شئ من تلك المعانى يحس فنقول ان ذلك للوهم
من وجوه من ذلك الالهامات الفائضة على الكل من الرحمة الالهية مثل حال الطفل ساعة يولد فى تعلقه بالثدى
ومثل حال الطفل اذا اقل وابتدئ فيكاد يسقط من مبادرته الى ان يتعلق ويعتصم بشئ لغريزة جعلها فيه الالهام الالهى واذا
تعرض لحدقته ما يقذيها بادر فاطبق جفنه قبل فهم ما يعرض له وما ينبغى ان يفعل بحسبه كانه غريزة لنفسه لا اختيار معه وكذلك للحيوانات
الهامات غريزية والسبب فى ذلك مناسبات موجودة بين تلك الانفس ومبادئها هى دائمة لا تنقطع غير المناسبات التى يتفق
ان يكون مرة وان لا يكون كاستعمال العقل وكخاطر الصواب فان الامور كلها من هناك وهذه الالهامات يقف بها الوهم
على المعانى المخالطة للمحسوسات فيما يضر وينفع فيكون الذئب يحذره كل شاة وان لم تره قط ولا اصابتها منه نكبة وتحذر
الاسد حيوانات كثيرة وجوارح الطير يحذرها سائر الطير ويشنع عليها الطير الضعاف من غير تجربة فهذا قسم ثم ذكر
الاقسام الاخر وبما ذكرناه كفاية وعند الاشراقيين ان لكل نوع من الجسمانيات البسائط والمركبات عقلا مجردا مدبرا
له ذا عناية به يعتنى بشأنه ويحافظ اياه ويسمون ذلك بعقول ارباب الطلسمات والطلسم عندهم عبارة عن النوع الجسمانى
فكل من تلك العقول رب للطلسم اى مربيا اياه يربى كل فرد منه ويوصله الى كماله ويلهمه ويهديه الى مصالحه وشيخ الاشراق
ناقل لمذهب الحكماء الاقدمين ومن سبقه من الفلاسفة كهرمس ومهاتوس وانباذقلس من القول بالمثل الى غير ذلك وبالجملة فهذا
السؤال مما يؤكد احكام افعاله تعالى واتقانها ويحقق وجه الاستدلال بهما على كمال علمه وتدبيره وعنايته تعالى بالمخلوقات
كما لا يخفى واما ايراد هذا السؤال على سبيل المنع على الكبرى فخارج عن القانون لادعائه الضرورة فيها كما مر واذا ثبت علمه
تعالى بافعاله دل على علمه بذاته ايضا لان كل من علم شيئا يمكن ان يعلم انه يعلمه وهذا ضرورى وكل ما هو ممكن فى حقه تعالى
فهو واجب له لبرائه عن القوة والامكان الخاص فهو يعلم ذاته بالفعل دائما وهو المطلوب قال الشيخ فى الاشارات انك تعلم ان
كل من يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله وذلك عقل منه لذاته فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته
واعترض عليه الامام بان العقول المفارقة ليس فيها شئ بالقوة فهى انما تعقل بالفعل فكان الواجب ان يقول فانه يمكن ان يعقله
بالامكان العام واجاب عنه المص بان الامكان العام يقع على الامكانات البعيدة حتى على دائم العدم من غير ضرورة ولذلك
لم يعبر به الشيخ عن المقصود فى هذا الموضع وعبر بالقوة القريبة التى هى العقل بالفعل وهو الذى يقتضى ان يكون للعاقل
ان يلاحظه معقوله متى شاء فالمراد ان كل شئ يعقل شيئا فله ان يعقل بالفعل متى شاء ان ذاته عاقلة لذلك الشئ وذلك
لان تعقله لذلك الشئ هو حصول ذلك الشئ وتعقله لكون ذاته عاقلة لذلك هو حصول ذلك الحصول له ولا شك ان حصول
الشئ للشئ لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له اذ المعتبر معتبر فتعقل الشئ يشتمل على تعقل صدوره والتعقل من التعقل بالقوة
القريبة فالمشتمل على القوة القريبة هو التعقل لا المتعقل وكون المتعقل بحيث يجب ان يكون له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة
بسبب يرجع الى ذاته لا ينافى ذلك هذا وللمتكلمين طريق آخر فى اثبات علمه تعالى وهو انه تعالى فاعل بالقصد والاختيار كما
مر ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود وبه يعلم منع استدعاء صدور الفعل الاختيارى العلم بالمقصود مستندا بصدوره
عن الحيوانات العجم مع خلوها عن العلم وادعاء الضرورة فيه لا يخلو عن اشكال لمكان فعل النائم والساهى ولا فرق بين القليل
والكثير فى ذلك اذ لو امتنع صدور الكثير بلا علم امتنع صدور الواحد لامتناع تحقق المشروط بدون تحقق الشرط فدعوى
بعضهم الموافقة الفرق غير مسموعة والمعروف انه لا دخل للاتقان فى هذا الدليل فقول شارح المواقف فى توجيهه بعض

من انها

من انه لا يجوز صدور فعل متقن من قادر غير عالم ولا يجوز صدور كثير منه وهو مبني على الخلط كما لا يخفى وقال شارح المقاصد
ان المحققين من المتكلمين على ان طريقة القدرة والاختيار اوكد واوثق من طريقة الاتقان والاحكام لانه لا يبتني على اصول الاصحاب
وهو انه لم لا يجوز ان يوجد الباري تعالى موجودا يستند اليه تلك الافعال المتقنة المحكمة ويكون له العلم والقدرة ووضعية
ايجاده مثل ذلك الموجود وايجاد العلم والقدرة فيه فيكون ايجاده فعلا محكما بل الحكم فيكون فاعله عالما لا اثبت . بيانا انه قادر لا بد
مختار اذ الايجاب بالذات من غير قصد لا بد له على العلم من ترجيح طريق الاتقان الى طريق القدرة مع انه كافية في اثبات العلم ومنهم
نظر ومنهم من يتمسك في اثبات علمه تعالى بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع وليس بذاك اذ تصديق الرسل يتوقف على
التصديق بالعلم والقدرة وما قيل من انه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون
المرسل عالما فقيه ان دلالة المعجزة على صدق الرسل يتوقف لا محالة على ان يكون المرسل عالما قادرا فان طلب المعجزة ليس الا طلب
تصديق المرسل حق من المرسل فلا بد من كونه عالما بالطلب قادرا على التصديق نعم يصح ذلك التمسك في صفة الكلام من غير
لزوم دور فان تصديق الرسول لا يتوقف على كون المرسل متكلما لصحة الارسال من غير تكلم بل بان ينصب ما يدل على المراد وقد
يقال تمسكهم بالادلة السمعية انما هو في عموم العلم وشموله لجميع الموجودات كلية كانت او جزئية فلا يلزم الدور ثم
اما الثاني من الدليلين فهو على علمه بذاته وبما سواه وهو المختص بالحكماء فتقريره انه تعالى مجرد عن المادة وغواشيها الا ان
العوائق المادية تنقص صاحبه وهي ممتنعة عليه تعالى وكل مجرد عاقل لذاته لما مر في مبحث التعقل من مسئلة العلم من مباحث
الاعراض مستقصى ونقول ههنا ان حقيقة التعقل انما هو حصول المجرد للمجرد سواء كان بنفسه كما في تعقل النفس الناطقة
او بصورته كما في ادراكها لذاتها وكل مجرد قائم بذاته فان ذاته حاصلة لذاته غير غائبة عنها اما بالضرورة او لانه من حيث انها مجردة
عليها انها مجردة حاصلة لمجرد هي معقولة ومن حيث انها مجردة قد حصل له مجرد هي عاقلة فكل مجرد عاقل لذاته ومعقول
لذاته قال الشيخ في التعليقات اذا علمت ان اعقل الشيء هو معنى ان اثره موجود في ذاتي فيكون لذلك الاثر وجود ولذاتي
وجود فلو كان وجود ذلك الاثر لا في غيري بل فيه لكان ايضا يدرك ذاته كما انه لو كان وجوده لغيره لكان دركه الغير انتهى واذا
ثبت ذلك ثبت انه تعالى عاقل لذاته وعالم بها ثم انه تعالى علة لجميع ما سواه لكون جميع ما سوى الله تعالى ممكنات منتهية الى الواجب
على ما ثبت في اثبات الواجب لوجوب انتهاء الحاجة في الممكنات الى واجب الوجود كما مر والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول والمراد بها
ان العلم التام بالعلة اي العلم بجميع جهاتها واعتباراتها اللازمة لها يستلزم العلم بما يلزمها ويترتب عليها على ما حققنا
في ما مر في مسئلة العلم وقد يقال الحكم بكون الفاعل العالم بذاته عالما بما يصدر عنه بديهي كما قال تعالى الا يعلم من
خلق وهو اللطيف الخبير وهذا يثبت كونه تعالى عالما بذاته وبجميع ما سواه من معلولاته لان التعقل بانه تحققه كانت هو
وهذا الدليل كما يدل على ثبوت علمه تعالى بالموجودات يدل على شمول علمه تعالى بجميع الموجودات انها كلية كانت او جزئية
لا يقال المعلوم بعلته انما هو بجهة كذا مع كونها معللة بكذا وكل منهما كلي وتقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية فلا
يدل هذا الدليل على علمه بالجزئيات بل الكليات فقط لانا نقول العلم بجهة العلة كما يدل على العلم بجهة المعلوم
كان العلم بخصوصية ذاته وجميع الموجودات بجهاتها خصوصياتها مستندة اليه قال في النمط السابع من الاشارات الواجب
الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما حقق ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومن وجودها في سلسلة الترتيب النازل من
عنده طولا وعرضا وقال المص في شرحه اشار الى احاطة علمه تعالى بجميع الموجودات فذكر انه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلا لذاته
معقولا لذاته على ما تحقق في النمط الرابع ويعقل ما بعده يعني المعلول الاول من حيث هو علة لما بعده والعلم التام
بالعلة التامة يقتضي العلم بالمعلول فان العلم بالعلة التامة لا يتم من غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها

الدليل الثاني على علمه تعالى بذاته وبما سواه

من حيث هو علة له ومن وجوده بعلمه سائر الاشياء

وهذا

وهو انه عالم ببعض العلم بلوازمها التي منها معلولاتها الواجبة بوجوبها او معقول سائر الاشياء التي هي المعلول الاول من
حيث وقوعها في سلسلة المعلولية النازلة من عنده اما طولا لا كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية اليه تع في ذلك الترتيب
او عرضا كسلسلة الحوادث التي لا تنتهي في ذلك الترتيب اليه لكنها تنتهي اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه فهو لجميعها
عرضي متساوي جميع احاد السلسلة منها بالنسبة اليه تع انتهى والى هذا اشار بقوله والاخير عام ثم اعلم ان الدليل الاول انه
مدرك لما علمه تع بما علم الانفكاك عنه بما علم انه معلولا له ولعلم ان المشهور في كتب المتاخرين تقرير هذا الدليل على انه دليلان
الاول انه تع مجرد وكل مجرد فهو عاقل لذاته ولغيره من المعقولات كما مر في مبحث العقل والثاني انه عاقل لذاته وذاته علة لما
سواه والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول كما مر والشارحون ايضا حملوا كلام المص على ذلك الوجه بما ذكرنا كما لا يخفى على من
تتبع كتب الشيخ سيما الاشارات تتبع فحص وانقان وظاهر كلام المص وان كان يوهم التثليث لكن الاظهر عند التدبر خلافه
اذ ليس مجرد استناد الكل اليه دليل العلم بل يحتاج الضم الى الدليل الدال على علمه بذاته ولذلك حمل بعضهم قوله والاخير عام على
ان المراد انه دليل لعموم العلم والاولى على تقدير التثليث ان يحمل قوله واستناد كل شيء اليه على احد دليلين اخرين دالين
على اصل العلم وعمومه على ما ذكرهما بعض الاعلام احدهما انه تع لما كان مبدا لجميع الموجودات التي منها العلماء والعلماء
مبتدلهم بالاشياء كان عالما بذاته لامتناع لوجوب كون العلة اكمل واشرف من المعلول ثم من كونه تع عالما بذاته وذاته سبب لجميع
الموجودات التي منها الصور العلمية كان مبدا لفيضان العلوم على العلماء فكان عالما بالعلوم اذ فياض العلوم ومبدؤها
اولى بان يكون عالما ثم من كونه عالما مط يعلم كونه عالما بذاته ومن كونه عالما بذاته وذاته مبدا لجميع الموجودات يثبت كونه
عالما بجميع الموجودات ولما اثبت كونه تع عالما بذاته وبما سواه اراد ان يجيب عن ادلة المنكرين لعلمه تع وهم فرقتان من الاوائل
الاولى من نفى علمه تع مط متمسكا بان العلم اما اضافة محضة او صفة ذات اضافة على ما مر في مسئلة العلم وعلى التقديرين
يستدعي نسبة بين العالم والمعلوم والنسبة تستدعي المغايرة بين الطرفين فلا يمكن تحققها حيث لا مغايرة ثمة فلا يمكن ان
يعلم ذاته واذا امتنع علمه بذاته امتنع علمه بما سواه لان علمه بغيره يستلزم علمه بذاته على ما مر والجواب منع استدعاء النسبة
العلمية المغايرة الحقيقية بل المغايرة الاعتبارية كافية فيها كما في علمنا بذواتنا والى هذا اشار بقوله والتغاير اعتباري
ويحققون ذلك بانه في الشفاء حيث قال الواجب الوجود عقل محض لانه ذات مفارقة للمادة من كل وجه فقد عرفت ان السبب لان لا يعقل
الشيء هو المادة وعلائقها لا وجوده واما الوجود الصوري فهو الوجود العقلي وهو الوجود الذي اذا تقرر في شيء صار
للشيء به عقل والذي يحتمل نيله هو عقل بالقوة والذي نال الفعل بعد القوة هو العقل بالفعل على سبيل الاستكمال
والذي هو له ذاته هو عقل بذاته وكذلك هو معقول بذاته وكذلك هو معقول محض لان المانع للشيء ان يكون معقولا
هو ان يكون في مادة وعلائقها وهو المانع عن ان يكون عقلا وقد تبين لك هذا فالبريء عن المادة والعلائق المتحقق بالوجود
المفارق هو معقول لذاته ولانه عقل بذاته وهو ايضا معقول بذاته فهو معقول ذاته فذاته عقل وعاقل ومعقول لا ان
هناك اشياء متكثرة وذلك لانه بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر له ان هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما يعتبر
له ان ذاته له هوية مجردة فهو عاقل ذاته فان المعقول هو الذي ماهيته المجردة لشيء والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء
وليس من شرط هذا الشيء ان يكون هو او اخر بل الشيء مط اعم من هو او غيره فالاول باعتبار لك ان له ماهية مجردة لشيء هو عاقل و
والشيء مطلق
باعتبار لك ان ماهيته المجردة لشيء هو معقول وهذا الشيء هو ذاته فهو عاقل بان له الماهية المجردة التي لشيء هو ذاته ومعقول بان
ماهيته المجردة هي لشيء هو ذاته وكل من تفكر قليلا علم ان العاقل يقتضي شيئا معقولا وهذا الاقتضاء لا يتضمن ان ذلك الشيء
هو او اخر ثم قال فقد تبين ان نفس كونه معقولا وعاقلا لا يوجب ان يكون اثنين في الذات ولا اثنين في الاعتبار ايضا

فانه ليس

فانه ليس يحصل الامرين الا اعتبارا ان مهيته مجردة لذاته وانه مهية مجردة وانها لها وفيهما تقديم وتاخير في ترتيب المعاني
والغرض المحصل شيء واحد بلا شبهة فقد بان ان كونه عاقلا ومعقولا لا يوجب فيه كثرة البتة انتهى الثانية من نقض عليه بغير
مع كونه عالما بذاته متمسكا بان العلم صورة مساوية للمعلوم ومرتسمة في العالم كما مر في مسئلة العلم وصور الاشياء المختلفة
مختلفة على ما مر هنا الثانية فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات الاحدية وكونها قابلة لتلك الصور وفاعلة
لها لوجوب استنادها اليها لامتناع ان يكون تعالى محتاجا فيما هو كمال له الى غيره قال المص في شرح رسالة العلم ان هذين
المذهبين مذكوران في كتب المذاهب والاراء منقولان عن القدماء والجواب يستدعي تمهيد مقدمة هي ان العلم على قسمين
حصولي وحضوري لان العلم عبارة عن حصول المعلوم لما من شانه ان يكون عالما وهو المجرد القائم بذاته وذلك الحصول
قد يكون بارتسام صورة المعلوم في العالم المحتاج لا حصوله لذاته لديه كما في علمنا بما نتوحد وانا وقوانا والصور المرتسمة منا
وقد يكون بحصوله بنفسه لذاته عند العالم من غير حاجة الى ارتسام صورته وقيامها به وذلك كما للمعلول عند العلة فان حصوله
عندها لا يتوقف على ارتسام صورته فيها بل يكفي فيه حصوله بنفسه ذاته لديها اذ لا انفكاك بين ذات العلة وذات المعلول
في الوجود فحيثما وجد العلة وجد المعلول معها غير منفك عنها وهذا معنى حصوله لها فاذا كانت العلة مجردا قائما بذاته فهي لا محالة
عالمة بمعلولها كما انها عالمة بذاتها لكونها غير فاقدة اياه كما انها غير فاقدة لذاته وقد مر في مسئلة العلم كان من احكام
العلم الحصولي لكونه من الكيفيات النفسانية والبحث هناك كان مهادون العلم الحضوري واذا ثبت هذا ثبت انه لا يستدعي العلم حصول صورة
مغايرة للمعلومات عنده تعالى مرتسمة فيه لكونه تعالى علة لذوات المعلومات غير فاقدة اياها فيكفي في علمه تعالى بها حصولها وانها
لديه وحضورها عنده لان نسبة الحصولي حصول المعلومات المعلولة له تعالى في كونه حصولا اليه تعالى اشد من نسبة حصول الصور
المعقولة لنا الحاصلة في انفسنا الينا لكون تلك المعلومات معلولة له تعالى صادرة عنه بدون مشاركة من غيره وكون هذه
الصور صادرة عنا ومعلولة لنا بمشاركة من غيرنا لكون انفسنا قابلة لها فقط واما العلة الفاعلة لها المفيضة اياها
فهي خارجة عن انفسنا لا محالة فحصول الصور لنا حصول للقابل وهو بالامكان وحصول المعلومات له تعالى حصول للفاعل المستقل
وذلك بالوجوب ولا شك في كون الوجوب اشد من الامكان فاذا كان الحصول هو حقيقة العلم وكان حصول المعقولات لنا علما
كان حصول المعلومات له تعالى علما بالطريق الاولى فثبت ان علمه تعالى بالاشياء لا يتوقف على ارتسام صورها فيه ليلزم التكثر في
ذاته الاحدية وكونها فاعلة وقابلة واعلم ان هذا الكلام من المص مع كونه جوابا عن الدليل المذكور اشارة الى ما
هو مختاره في كيفية علمه تعالى بالاشياء فان للحكماء فيها اختلافا ولا باس بان نفصل المقام ونبسط في الكلام ونأتي بتحرير الحق
في هذا المرام فنقول اختلف الحكماء في كيفية علمه تعالى بالاشياء الى خمسة مذاهب الاول مذهب بعضهم بل افلاطون وهو ان علمه
تعالى بالاشياء انما هو بصور زائدة على الاشياء مطابقة لها قائمة بذاته تعالى الثاني مذهب تاليس الملطي وهو ان علمه تعالى بالاشياء
زائدة عليها مطابقة لها قائمة بذات المعلول الاول لا بذاته تعالى كما نقل عنه في كتاب الملل والنحل انه قال ان القول الذي لا مرد
له هو ان المبدع ولا شيء مبدع فابدع الذي ابدع ولا صورة له عنده في الذات لان قبل الابداع انما هو فقط فليس يقال الخ
جهة وجهة حتى يكون هو صورة او حيث وحيث حتى يكون هو ذا صورة والوحدة الخالصة تنافي هذين الوجهين وهو مؤيس
ما ليس بايس واذا كان هو مؤيس الايسات فالتأييس لا من شيء متقادم مؤيس الاشياء لا يحتاج ان يكون عنده صورة من جهة
فالداثر فلو كانت الصورة عنده لكانت مطابقة للموجود الخارج ام غير مطابقة فان كانت مطابقة فتتعدد الصور تعدد الموجودات
ولكن كلياتها مطابقة للكليات وجزئياتها مطابقة وتتغير بتغيرها كما تتكثر بتكثرها وكل ذلك محال لا مرية في الوحدة
الخالصة وان لم تطابق الموجود الخارج فليست اذن صورة انما هو شيء اخر قال لكنه ابدع العنصر الذي فيه صور الموجودات

[illegible]

الجزئيات

والمعلومات

والمعلومات كلها وانبعث من كل صورة موجودة في العالم على المثال الذي في العنصر الاول فمحل الصور ومنبع الموجودات
هو ذات العنصر وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسي الا في ذات العنصر صورته. ثم قال ومن كمال الاول الحق انه ابدع
مثل هذا العنصر فما يصور العامة في ذاته نعم انها الصور يعني صور المعلومات هو في مشيئته وربما الى وحدانيته وهو تنزيه
عن ان يوصف بما يوصف به الثالث المذهب المنسوب الى افلاطون وهو ان تلك الصور قائمة بذاتها وقد اتفقوا على بطلانها
اذ لا معنى لكون الصور العلمية قائمة بذاتها الا في محل ولا في موضوع لانها موجودات ظلية لا عينية وقد بالغ الشيخ في الشفاء
في ابطال المثل والتعليميات بما لا مزيد عليه بل اوجب اكثرهم تاويلها واحسن التوجيهات انها عبارة عن ارباب الطلسمات وهي الجواهر
العقلية المرضية المدبرة كل منها لنوع من الانواع المادية الجسمانية المسماة عندهم بالطلسمات وهذه المذاهب الثلثة مشتركة
في كون علمه تعالى بالاشياء بصورها المطابقة لها وهذا العلم المسمى بالعلم الحصولي والاول منها بالحصولي الرابع مذهب فرفوريوس
ومن تبعه من المشائين وهو القول باتحاده تعالى مع المعقولات بناء على مذهبهم من القول باتحاد العاقل والمعقول على ما مر
في مسئلة العلم من الاعراض مستقصى الخامس مذهب صاحب الاشراق وهو القول بالعلم الحضوري الاشراقي وقد استفاده بزعمه
في خلوته الذوقية عن روحانية ارسطاطاليس المعلم في التلويحات كنت زمانا شديد الاشتغال كثير الفكر والرياضة وكان
يصعب علي مسئلة العلم وما ذكر في الكتب لم ينقح لي فوقعت ليلة من الليالي خلسة في شبه نوم لي فاذا انا بلذة غاشية وبرقة لامعة
ونور شعشعاني مع تمثل شبح انساني فرايته فاذا هو غياث النفوس وامام الحكمة المعلم الاول على هيئة اعجبتني وابهة ادهشتني فتلقاني
بالترحيب والتسليم حتى زالت دهشتي وتبدلت بالانس وحشتي فشكوت اليه من صعوبة هذه المسئلة فقال لي ارجع الى نفسك فتنحل
لك فقلت وكيف قال انك مدرك لنفسك فادراكك لذاتك بذاتك او بغيرها فيكون لك اذاً قوة اخرى او ذات تدرك ذاتك
والكلام عائد وظاهر استحالته واذا ادركت ذاتك بذاتك فباعتبار اثر في ذاتك فقلت بلى قال فان لم يطابق الاثر ذاتك فليس صورتها
فما ادركتها فقلت فالاثر صورة ذاتي قال صورتك لنفسك مطلقة او متخصصة بصفات اخرى فاخترت الثاني فقال كل صورة
في النفس هي كلية وان تركبت ايضا من كليات كثيرة فهي لا تمنع الشركة لنفسها وان فرض منعها ذلك فلمانع اخر وانت تدرك ذاتك
وهي مانعة للشركة بذاتها فليس هذا الادراك بالصورة فقلت ادرك مفهوم انا فقال مفهوم انا من حيث هو مفهوم انا لا يمنع
وقوع الشركة فيه وقد علمت ان الجزئي من حيث هو جزئي لا غير كلي وهذا وانا ونحن وهو لها معان كلية من حيث مفهوماتها
المجردة دون اشارة جزئية فقلت فكيف اذا قال فلما لم يكن علمك بذاتك بقوة غير ذاتك فانك تعلم انك المدرك لا غير ولا باثر
غير مطابق ولا باثر مطابق فذاتك هي العقل والعاقل والمعقول فقلت زدني فقال الست تدرك بدنك الذي تتصرف فيه ادراكا
مستمرا لا تغيب عنه فقلت بلى قال بحصول صورة متخصصة في ذاتك وقد عرفت استحالته فقلت لا بل على اخذ صفات كلية قال وانت
تحرك بدنك الخاص وتعرف بدنا خاصا جزئيا وما اخذت من الصورة نفسها لا يمنع وقوع الشركة فيها فليس ادراكك لها
ادراكا لبدنك الذي لا يتصور ان يكون مفهومه لغيره ثم انك قرأت من كتبنا ان النفس تتفكر باستخدام المفكرة وهي تفصل
وتركب الجزئيات وتؤدي الحدود الوسطى والمتخيلة لا سبيل لها الى الكليات لانها جسمانية فان لم يكن للنفس اطلاع على
الجزئيات فكيف تركب مقدماتها وكيف تنتزع الكليات من الجزئيات وفي اي شيء تستعمل المفكرة للعلم بالنتيجة ثم المتخيلة
جسمانية كيف تدرك نفسها والصورة المأخوذة عنها في النفس كلية وانت تعلم تخيلك ووهمك المتخصصين الموجودين و
درايتك الوهم ينكرها فلست تشك في جزئية فضعف من زعم ان اهل العلم خبير بالجزئيات قال واذا دريت انها تدرك لا باثر مطابق
ولا بصورة فاعلم ان التعقل حضور الشيء للذات المجردة عن المادة وان شئت قلت عدم غيبته عنها وهذا اتم لانه يعم ادراك
الشيء لذاته وغيره اذ الشيء لا يحضر لنفسه ولكن لا يغيب عنها اما النفس فهي مجردة غير غائبة عن ذاتها فبقدر تجردها ادركت

ذاتها وما غاب

ذاته بما هي ما غاب عنها اذا لم يكن لها استحضار غائبة كالسماء والارض ونحوهما فاستحضار صورة واما الجزئيات فهي في حاضرة
لها واما الكليات فهي في ذاتها لزمن المدركات صورة كلية لا تنطبع في الاجرام والمدرك هو نفس الصورة الحاصلة لاما خرج عن
التصور وان قيل للخارج انه مدرك فبالعرض بقصد ثان وذاتها غير غائبة عن ذاتها ولا بدنها وآليتها ما ولا قوى بدنها فجملة
ما في ذاتها غير غائبة عنها اذ يثبت لسوء الحيا... فتدركها النفس بحضورها لا بتمثلها في ذات النفس ولو كان تجردها اكثر
لكان الادراك بذاتها اكثر واشد ولو كان تسلطها على البدن اشد كان حضور قواها واجزائها لها اشد ثم قال اعلم
ان العلم كمال للموجود من حيث هو هو لا يوجب تكثرا يجب للواجب بجوده لانه كمال للموجود من حيث هو موجود ولا يوجب تكثرا فلا
يمتنع والممكن العام على واجب الوجود يجب له اذ لا يمكن بالامكان الخاص شيء عليه فهو واجب من جهة امكانه فيكثر ثم قال هو لجهة
الوجود ذاته مجردة عن المادة وهو الوجود البحت والاشياء حاضرة له على اضافة مبدئية تسلطية لان الكل لازم ذاته فلا يغيب عنه
ذاته ولا لازم ذاته وعدم غيبته عن ذاته ولوازمه مع التجرد عن المادة هو ادراكه كما قررناه في النفس ورجع الحاصل في العلم
كله الى عدم غيبة الشيء عن المجرد عن المادة صورة كانت او غيرها فالاضافة جائزة في حقه تعالى وكذا السلوب لا يخل بوحدانيته
تكثر اسمائه بهذه السلوب والاضافات ولو كان لنا على غير بدننا سلطنة كما على بدننا ادركناه كادراك البدن كما سبق من
غير حاجة الى الصورة فتفهم من هذا انه بكل شيء محيط وادراك اعداد الوجود هو نفس الحضور له والتسلط من غير صورة ومثال ثم قال
كما في العلم هذا انتهى كلام التلويحات وقال في حكمة الاشراق كما تبين بعض على قاعدة الاشراق ان الابصار ليس من شرطه انطباع
شبح او خروج شيء بل يكفي عدم الحجاب بين الباصرة والمبصر فنور الانوار ظاهر لذاته على ما سبق بيانه في كل مجرد وغيره ظاهر
له فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض اذ لا يحجبه شيء عن شيء فعلمه وبصره واحد ونوريته قدرته علمه بذاته هو كونه نورا
لذاته وظاهرا لذاته وعلمه بالاشياء كونها ظاهرة له اما بانفسها او بمتعلقاتها التي هي مواضع الشعور المستمر للمدبرات
العلوية وذلك لان علمه بالاشياء اضافة لكونه عبارة عن ظهور الاشياء له وعدم الحجاب للشيء والتدبير دال على ان هذا القدر
اي ظهور الاشياء له كاف في علمه بما هو الابصار انما كان بمجرد اضافة ظهور الشيء للمبصر مع عدم الحجاب فاضافته تعالى كافية
له ابصارا وادراكا له تعدد الاضافات العقلية التي له الى الاشياء الكثيرة لا يوجب تكثرا في ذاته انتهى كلام حكمة الاشراق ومحصلها
المهم هو هذا المذهب كما اشرنا اليه قال في شرح رسالة العلم والحق انه ليس من شرط كل ادراك ان يكون بصورة ذهنية
وذلك لان ذات العاقل انما يعقل بنفسه بعين صورته التي هي بها هي فهي بعينها المدرك للصورة الذهنية انما يدركها بعين
تلك الصورة لا بصورة اخرى والا لتسلسل ولزم مع ذلك ان يجتمع في محل واحد مثلان متساويان في الماهية مختلفتان بالعوارض وذلك محال فاذن لابصورة
انما يحتاج في الادراك الى صورة المدرك اما الاحتياج الى الصورة ذهنية فقد يكون المدرك غير حاضر عند المدرك وعدم
الحضور يكون اما لكون المدرك غير موجود اصلا او لكونه غير موجود عند المدرك الذي يكون بحيث لا يصل اليه الادراك الشيء
وذلك انما يكون بسبب شيء من الموانع ... اما الى المدرك بنفسه او آلة الادراك او اليهما جميعا ثم قال وادراك الآلة
ثم اما للذات فيكون بعين ذاته لا غير ويتحد هناك المدرك والمدرك والادراك ولا يتعدد الا بالاعتبارات التي تستعملها
العقول واما المعلولات القريبة فيكون باعيانها ذوات تلك المعلولات اذ لا يتصور هناك عدم حضور بالمعاني المذكورة
ثم ويتحد هناك المدركات والادراكات ولا يتعدد الا بالاعتبارات ويغايرها المدرك واما المعلولات البعيدة كالماديات
والمعدومات التي من شانها امكان ان يوجد في وقت او يتعلق بوجود فيكون بارتسام صور المعقولة في المعلولات الجزئية
التي هي المدركات لها اولا وبالذات وكذلك الى ان ينتهي الى ادراكات المحسوسات بارتسامها في الات مدركها وذلك لان الموجود
في الحاضر حاضر والمدرك للحاضر يدرك لما يحضر معه فاذن لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر منها
ولا اكبر

ولا أكبر فيكون ذوات معلولاته مرتسمة بجميع الصور وهي التي يعبر عنها تارة بالكتاب المبين وتارة باللوح المحفوظ وتسميها
الحكماء بالعقول الفعالة ولا يلزم على هذا التقدير شيء من المحالات المذكورة والمذاهب المتشعبة انتهى كلامه وسنعطي تلك المحالات
والسلب عن وجه قال في شرح الاشارات العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته الى صورة غير صورته التي بها هو هو فلا يحتاج
ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها
او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل
ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة على سبيل التركيب واذا
كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه
ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما كان كونك
محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه اخر
غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء
لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون هي حالة
فيه ثم قال قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت
ان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير
تغاير يقتضي كون احدهما مباينا للاول والثاني متقررا فيه فكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه
في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستانفة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك
ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صورها فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول
للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع
تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال
من المحالات المذكورة انتهى كلام شرح الاشارات وفيه وجوه من البحث فان قياس الصادر المباين فليس بهذه المثابة وكذا قياس
الصادر عن العاقل لذاته في عدم الحاجة الى صورة زائدة على العاقل لذاته في ذلك قياس مع الفارق فان العاقل انما لا يحتاج
في ادراك ذاته الى صورة زائدة لمكان الاتحاد واما الصادر المباين فليس بهذه المثابة وكذا قياس الصادر عن العاقل لا
على الصورة الحاصلة في النفس بمشاركة فان الصورة الحاصلة انما لا يحتاج الى صورة اخرى لان الحصول هناك متحقق بالقيام
وهو كاف في العلم بخلاف الصادر المباين والحاصل ان الحصول الذي يكفي في تحقق العلم على ما هو المسلم انما هو الحصول المتحقق
في ضمن الاتحاد والقيام وكفاية مطلق الحصول على اي نحو كان في ذلك فمم وعلى من يدعيه الاثبات وسيما ما يتضح به حقيقة ذلك
ومما ذكرنا يظهر ما في قوله ولا تظنن الخ ايضا الى غير ذلك واما مذهب الارتسام فهو من فلاسفة الاسلام مختار معلمهم ابي
نصر وتبعهم ابن سينا وهو مختار ارسطو بل افلاطون ايضا كما صرح به الفارابي في كتاب الجمع بين الرايين واول كلامه في تلك
الى ذلك اما الشيخ الرئيس فقال في الهيات الشفاء في فصل نسبة المعقولات اليه تعالى ليس يكون علمه تعالى بالاشياء من صورها العقلية
لا باعيانها الخارجية بهذه العبارة ولا تظن ان الاضافة العقلية اليها اضافة اليها كيف وجدت والا لكان كل صورة
في مادة من شانها ان تعقل بتجريدها من تجريد غيره يكون هو عاقلا بالفعل بل بهذه الاضافة اليها وهي بحال معقولة
ولو كانت من حيث وجودها في الاعيان لكان انما يعقل ما يوجد في كل وقت ولا يعقل المعدوم منها في الاعيان الى ان يوجد
لا يعقل من نفسه انه مبدأ ذلك الشيء على ترتيب الا عند ما يصير فلا يعقل ذاته لان ذاته من شانها ان يفيض عنها كل

وجود

وجود وادراكها من حيث شانها انها كذا موجبة لذلك الاخر وان لم يوجد فيكون العالم الربوبي محيطا بالوجود الحاصل
والممكن يكون لذاته اضافة اليها من حيث هي معقولة لا من حيث لها وجود في الاعيان ثم اشار الى اختيار كون علمه تعالى بالاشياء بالصور
الحاصلة في ذاته حيث قال انما ملخصه مبنى لك النظر في حال وجود ما معقولة انها تكون موجودة في ذات الاول على انها اجزاء
ذاته او على انها كاللوازم التي تلحقه او يكون لها وجود مفارق لذاته وذات غيره او من حيث هي في عقل او نفس اذا عقل
الاول هذه الصور ارتسمت في ايهما كان فيكون ذلك العقل او النفس كالموضوعة لتلك الصور المعقولة وتكون
معقولة له على انها اضافية ومعقولة للاول على انها عنه ويعقل الاول عن ذاته انه متمثل فان تجعل هذه المعقولات
اجزاء ذاته عرض التكثر في ذاته تعالى وان تجعلها لواحق ذاته عرض لذاته ان لا يكون من جهتها واجب الوجود لملابسته
ممكن الوجود وان تجعلها امورا مفارقة لكل ذات عرضت الصور الافلاطونية وان تجعلها موجودة في عقل ما او نفس
ما عرض انه لما كانت تلك الاشياء المرتسمة في ذات الشيء من معلولات الاول فقد دخل في جملة ما الاول يعقل ذاته انه
مبدا له فيكون صدورها عنه لا على انه اذا عقل خيرا وجد لا انها نفس عقله للخير او يتم الامر لانه يحتاج ان يعقل انها
عقلت وكذلك الى ما لا نهاية وذلك محال وهي نفس عقله للخير فاذا قلنا انما عقلها وجدت ولم يكن معها عقل اخر ولم يكن
وجودها الا انها معقولة فاما تكون كانا قلنا لانه عقلها عقلها او لانها وجدت عنه وجدت عنه فينبغي ان تجتهد جهدك
في التخلص عن هذه الشبهة وتتحفظ ان لا تتكثر ذاته ماخوذة ولا تبالي ان يكون ذاته ملحوظة مع اضافة ما ممكنة
الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها وتعلم ان العالم الربوبي عظيم جدا
انتهى فقوله ولا تبالي الخ صريح في اختياره هذا الشق واما بيان عدم المبالاة بلزوم كون ذاته تعالى من هذه الجهة ممكنة
الوجود فسيجيء ثم ليظهر لك ان من نظر الى هذا الكلام من الشيخ في الشفا ميخبر بشان الحامل هذه الصور توهم محض
قال ايضا اعلم ان المعنى المعقول قد يؤخذ من الشيء الموجود كما عرض ان اخذ من الفلك بالرصد الحس صورته المعقولة وقد
تكون الصورة المعقولة غير ماخوذة من الموجودة بل بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها ثم تكون تلك الصورة
المعقولة محركة لاعضائنا الى ان نوجدها فلا يكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت ونسبة الكل الى
العقل الاول الواجب الوجود هو هذا فانه يعقل ذاته وما يوجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية كون الخير في الكل فتتبع صورته
المعقولة صورة الموجودات على النظام المعقول عنده لا انها تابعة اتباع الضوء للمضيء والاسخان للحار بل هو عالم
بكيفية نظام الخير في الوجود وانه عنه وعالم بان هذه العالمية يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيرا ونظاما
ثم قال ولا تظن انه لو كانت للمعقولات عنده صور وكثرة كانت كثرة الصور التي يعقلها اجزاء لذاته وكيف وهي تكون
بعد ذاته لان عقله لذاته ذاته ومنه يعقل كل ما بعده فعقله لذاته علة عقله ما بعد ذاته معلول عقله لذاته على
ان المعقولات لا النفسانية وانما له اليها اضافة المبدا الذي يكون عنه لا فيه بل اضافات على الترتيب بعضها قبل بعض
وان كانت معا لا يتقدم ولا تتاخر في الزمان فلا يكون هناك انتقال في المعقولات وقال في التعليقات تعلق الاول
يعرفه كل شيء من ذاته لا على ان تكون الموجودات علة لعلمه بل علمه علة لها مثلا ان يكون البناء يبدع في الذهن صورة
بيت فيبنيه على ما هو في الذهن فلولا تلك الصورة المصورة من البيت في الذهن لم يكن للبيت وجود فلم تكن صورة البيت
علة لعلم البناء بل الامر بالعكس وما كان بخلاف ذلك فانه كالشيء الذي هو علة لعلمنا بها فان وجودها علة
لعلمنا وقياس الموجودات الى علمها كقياس الموجودات التي نستنبطها بالافكار ثم نوجدها فان الصور الموجودة من
خارج علتها الصور المبدعة في اذهاننا ولكن الباري لم يكن يحتاج الى استعمال الة واصلاح مادة بل كما يتصور

موجودة م

فيكون تشيخ وكيفية ان ... يعلمه تعالى

وعقله ما بعد ذاته

والصور التي بعد ذاته انما هي معقولة له على نحو المعقولات العقلية م

وهي الشيء م

يجب

بوجود الشيء بحسب التصور واما ان يحتاج مع التصور الى استعمال الآلات ويحتاج الى الشوق الى تحصيل ذلك المتصور
وطلب تحصيلها فالاول غني عن كل هذا فلا يتوقف الا على تعقل طاعة المواد والموجودات للتصور سيما ان نتصور شيئا فاذا حصل
منا الاجماع لطلبه انبعثت القوة التي في العضلات الى تحريك تلك الآلات وهذا معنى قوله جل وعلا كن فيكون فعلمه
العلم هو حصول صور المعلومات في النفس وليس نعني به ان تلك الذوات تحصل في النفس بل آثار منها ورسوم وصور الموجودات
مرتسمة في الباري اذ هي معلولات وعلمه بها سبب وجودها وقال في رسالة منسوبة اليه اعلم ان المعلوم ليس هو الصور
الموجودة في الخارج وجودا عينيا لانه لو كان كذلك لكان كل موجود وجودا عينيا معلوما ولكنا لا نعلم المعدوم لكنا
نحكم عليه حكما صادقا ثبوتيا كما نحكم على الخلاء بانه غير موجود فلو لم يكن متصورا لنا لم نحكم عليه بشيء وايضا لو كان المعدوم غير
متصور لم يتحقق الكذب في الاقوال لان قولنا هذا الكلام كذب معناه انه ليس له في الوجود الخارجي مطابق فلو كان كل
متصور في الذهن معبر عنه بعبارة امرا موجودا في الاعيان لما كان لقولنا هذا الكلام كذب معنى بل كانت الاقوال كلها
صادقة اذ لها مطابق في الوجود الخارجي فقد تبين بيانا واضحا ان المعلوم ليس هو الموجود في الاعيان بل ذلك
معلوم بالضرورة والقول في المحسوس ايضا هكذا وليس ايضا اثر يحصل من حصول المعلوم في الاذهان والدليل عليه
انه لو كان اثرا يحصل منه لم يخل الامر اما ان يكون لهذا الاثر حصول بنفسه ولا فان كان الثاني لم يحصل العلم بل
كان الذهن كما كان قبل حصول صورة المعلوم وان كان الاول فاي فرق بين الحصول الاول والثاني فان لم يكن العلم
هو حصول الصورة الاولى بل اثر يحصل منه ولهذا الاثر ايضا حصول فيجب ان لا يكون العلم هو نفس حصول الصورة الثانية
وبه تبين ان العلم هو حصول الصورة المعلومة وهو مثال مطابق للامر الموجود دون الذهن وهذا امر مطرد في العلم
القديم والعلوم الحادثة ثم قال واعلم ان العلم ينقسم قسمين احدهما ما هو حادث من وجود الشيء مثل علمنا بالفلك
وثانيهما علم حادث منه وجود الشيء مثل علم البانى بالبناء قبل وجود البناء وعلم الباري تعالى من قبيل القسم الثاني
لانه متقدم على وجود المعلولات وقد قلنا ان العلم هو هو نفس مثل المعلومات وصورها لا اثر يحصل منها واذا كانت
صور المعلومات حاصلة عنده قبل ان ابدعها واوجدها اذ لما ثبت تقدمها على المعلومات ولم يكن هي نفس الموجودات
الخارجية ولم يجز ان يكون في موضوع مغاير لذات الباري عز اسمه لانه يحتاج الى سبب لكونه في ذات ذلك الشيء
فان كان السبب ذات الباري تعالى كان ذلك المسبب الذي هو صورة تلك الموجودات قبل كونه في ذلك الموضوع موجودا
اذ قلنا ان مثل ذلك العلم متقدم على ذوات الموجودات الخارجية فان كان ذلك العلم المتقدم عليه في موضوع
مغاير ايضا لذات الباري كان الكلام باقيا وهكذا الى غير النهاية فينسد الامر ويلزم التساوي من وجه آخر فهو
ان العلم المتقدم على كون هذه الصور في موضوع هو وجود تلك الصور فيلزم ان يكون علم قبل علم او وجود قبل وجود وهذا
مح لانه يؤدي الى ان لا يكون الشيء معلوما البتة واما ان يكون صور تلك الاشياء اجزاء ذاته تعالى وهذا يؤدي الى تكثر
في ذات الاحد الحق تعالى عن ذلك علوا كبيرا فلم يبق الا ان يكون لوازم الذات اذ لما ثبت وجود تلك الصور وتقدمها وثبت انها غير
الموجودات الخارجية وغير موجودة في موضوع آخر وبطل ان يكون موجودة مفارقة للموجودات الخارجية وللموضوع الآخر
ولذات الباري عز اسمه فيكون في صقع من الربوبية على ما عني من المثل الافلاطونية المرتسمة في موضعها وثبت انها ليست
عين الذات الاحد الحق بل هي غيره بمعنى انه لازم الذات اذ بطل سائر الاقسام فلا بد من تعيين هذا الباقي وانت ان لم تدرك
حقيقة هذا فلا باس لان تحقق العلم الحضوري ان يكون له الى مثل ذلك الجناب العالي مطمح النظر لا سيما في دار الغربة فلا تلتمس
من نفسك شيئا عجز عنه الملائكة المقربون والانبياء المرسلون لم تحصيه وقال في الاشارات ما يحصي ان ادراك

الشيء مطلقاً سواء كان بالذات أو لا هو أن يكون حقيقته متمثلة عند المدرك حاضرة عنده بما به الإدراك سواء كان ذاته أو آلته فإن
كان تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك والشاكر حقيقته مما لا وجود له في الفعل في الأعيان مثل كثير من الأشكال
الهندسية بل كثير مما لا يمكن وجوده من الأمور الفرضية غير متحققة أصلاً ممتنع تعلق الإدراك بها مطلقاً فينبغي أن يكون مثال
حقيقته مرتسماً في ذات المدرك والشيء غير مباين لهما وقال أيضاً بعد إبطال اتحاد العاقل مع المعقول على ما مر في مسئلة العلم
فظهر لك من هذا أن كل ما يعقل فإنه ذات موجودة يتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شيء في شيء آخر ثم قال ولعلك تقول
إن كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض ثم قد سلمت أن واجب الوجود يعقل كل شيء فليس واحداً حقاً بل هناك
كثرة فنقول إنه لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلاً لذاته بذاته أن يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة
لا داخلة في الذات مقومة وجاءت أيضاً على ترتيب وكثرة اللوازم إضافية أو غير إضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة
أسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته انتهى والمراد من الترتيب ما بينه في التعليقات حيث قال الأول هو سبب للزوم
المعلومات له ووجوبها عنه لكن على ترتيب هو ترتيب السبب والمسبب فإنه مسبب الأسباب وهو سبب معلوماته فيكون
بعض الشيء مقدماً عليه لعلة بعض فيكون بوجه ما علة لأن عرفنا الأول معلول لها وبالجملة فإنه علة كل معلوم
سبب له ونعلم كل شيء مثال ذلك أنه علة لأن عرف العقل الأول ثم إن العقل الأول هو علة لأنه عرف لازم العقل الأول فهو
وإن كان سبباً لأن عرفنا الأول لوازمها فبحسبه ما صار العقل الأول علة لأن عرف لوازم العقل الأول انتهى ثم
إن المص في شرح الإشارات رد على الشيخ فقال لا شك في أن القول بتقرر لوازم الأول في ذاته تعالى قول بكون الشيء قابلاً
وفاعلاً معاً وقول بكون الأول موصوفاً بصفات غير إضافية ولا سلبية وقول بكونه محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثرة
تعالى عن ذلك علواً كبيراً وقول بأن معلوله الأول غير مباين لذاته وبأنه تعالى لا يوجد شيئاً مما يباينه بذاته بل بتوسط
الأمور الحالة فيه إلى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلون بنفي العلم عنه تعالى وأفلاطون القائل بقيام
الصور المعقولة بذاتها والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل والمعقول إنما ارتكبوا تلك المحالات تحرزاً من التزام هذه المعاني
انتهى أقول وبالله التوفيق قد حققنا فيما مر من مباحث العلة والمعلول أن المراد من القبول في قولهم الواحد لا يكون فاعلاً
وقابلاً هو القبول الانفعالي أعني القبول من الغير فإن القابل يجب أن يتعرى في حد ذاته عن المقبول والفاعل لا يمكن أن يتعرى
في حد ذاته عن المفعول ضرورة أن المفعول فائض عنه وصادر عنه ويمتنع تعري الشيء عن القادر عن ذلك الشيء وكذا
يمتنع قبول الشيء من الغير ما لا يتعرى في حد ذاته عنه وهذا معنى قولهم في الاستدلال على هذا المطلب أن نسبة الفاعل
إلى المفعول بالوجوب ونسبة القابل إلى المقبول بالإمكان فلو اجتمعا في شيء واحد لزم اجتماع الوجوب والإمكان في
شيء واحد من جهة واحدة وأما قبول الشيء المقبول عن نفسه فلا يستلزم تعريه عنه في حد ذاته بل يمتنع ذلك فيه فلا
بأس في كونه مفعولاً لذلك الشيء كما هو مقبول له وهذا معنى قول الشيخ إن عاقليته تعالى لهذه المعقولات إنما هو لكونها
صادرة عنه لا لكونها حاصلة فيه وذلك لأن المتبادر من الحصول في الشيء هو أن يكون حاصلاً فيه من غيره لا من ذاته
قال في الشفاء في فصل سابق على الفصل المذكور وليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء وإلا فذاته
إما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالأشياء وإما عارضة لها أن يعقل فلا يكون واجب الوجود من كل وجه وهذا محال
ويكون لولا أمور من خارج لم يكن هو بحال ويكون له حال لا تلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير والأصول
السابقة تبطل هذا وما أشبهه قال في التعليقات تعقلها تعقلي نفس تعقله لذاته نفس وجود هذه الأشياء عنه ونفس وجود
هذه الأشياء نفس معقوليتها له على أنها عنه تعقلي هو يعقل الأشياء لا على أنها تحصل في ذاته كما نعقلها نحن بل على

أنها

انها تصدر عن ذاته وان ذاته سبب لها تعقله ان ورد على ذات الباري شيء من خارج يكون ثمة انفعال ويكون هناك قابل
له لانه يكون بعد ما لم يكن وكل ما يفرض انه يكون له بعد ما لم يكن فانه يكون ممكنا فيه فبطل ان يكون واجب الوجود متحركا في ذلك
التغير في ذاته وتأثيره من خارج عنه فاذن يعقل كل شيء من ذاته تعقله هذه الموجودات من لوازم ذاته ولوازم لوازمه بمعنى انها
تصدر عنه لا ان تصدر عن غيره فيه فله قبول انفعال وقولنا فيه يعبر على وجهين احدهما ان يكون عن غيره فيه والاخر ان يكون
فيه لا عن غيره بل فيه من حيث يصدر عنه تعقله الاول يعقل الاشياء والصور على انه مبدأ لتلك الصور الموجودة المعقولة
فانها فائضة عنه مجردة غاية التجريد بالحس فيه اختلاف صور مترتبة متخالفة بل يعقلها بسيطا ومعا لا باختلاف ترتيب
وليس يعقلها من خارج وكما ان وجود الاول مغاير لوجود الموجودات باسرها فكذا تعقله مباين لتعقل الموجودات وكذلك
احواله فلا يقاس حال من احواله الى ما سواه وهكذا يجب ان يعقل حتى يسلم من التشبيه تعالى عن ذلك تعقله اضافة الباري الى
هذه المعقولات اضافة محضة معقولة لا اضافة المادة الى الصورة اي القابل او وجود الصورة في المادة بل الاضافة له
اليها وهي معقولة لا الى من حيث هي موجودة لانه يعقلها من ذاته لا من خارج ويعقل من ذاته انه مبدأ لها وان كان يعقلها
من حيث هي موجودة يكون اما ان يكون لا يعقل ذاته ويكون يدرك عنا وجوده او لا يكون مبدأ لها وهذا محال فانه
يعقل ذاته ويدركها من حيث من شأنها ان يفيض عنها كل موجود وهذا الادراك للذات يوجب الادراك للامر
اللازم لذاته وهو وجود المعقولات عنه تعقله القابل يعبر عنه بوجهين احدهما ان يكون يقبل شيئا من خارج فيكون
ثمة انفعال ثم صورته يقبل ذلك الشيء الخارج والقابل من ذاته لما هو في ذاته لا من خارج لا يكون ثمة انفعال فان كان هذا
الوجه الثاني صحيحا جاز ان يقال على الباري تعقله وجوده مباين لسائر الوجودات وتعقله مباين لسائر التعقلات فانه
يتعقل على انه عنه تعقله اللازم ما يلزم الشيء لا انه هو ولا يقوم الشيء واللوازم كلها على هذا اي تلزم ملزومها لا انه
هو تعقله لوازم الاول تكون صادرة عنه لا حاصلة فيه فلذلك لا يتكثر بها لانه سببها فلا ترد عليه من خارج ومعنى
اللزوم ان يلزم شيء شيئا بلا واسطة ولوازم الاول لما كان هو سببها كانت لازمة له صادرة عنه لا لازمة له من غيره
حاصلة فيه وصفاته لازمة لذاته على انها صادرة عنه لا على انها حاصلة فيه فلذلك لا يتكثر بها فهو موجبها فتلك
اللوازم وتلك الصفات تلزم ذاته لانه هو اي سببها لا لشيء آخر واللوازم التي تلزم غيره لا تلزمه لانه هو فاللوازم كلها
حقيقتها انها تلزم الشيء لانه هو تعقله لازم الاول لا يجوز ان يكون الا واحدا بسيطا فانه لا يلزم عن الواحد الا
الواحد ثم ان اللازم الاخر يكون لازم لازمه ثم يكون الامر على ذلك ويكون تكثر اللوازم على هذا الوجه تعقله واجب الوجود
لا يصح ان يكون فيه كثرة حتى يكون ذاته مجتمعة من اجزاء مثل بدن الانسان او من اجزاء كل واحد منها قائم بذاته كاجزاء
البيت من الخشب والطين ولا من اجزاء كل واحد منها غير قائم بذاته كالمادة والصورة للاجسام الطبيعية فانه لو كان ذاته
متعلقا بالاجزاء لكان وجوب وجوده يتعلق باسباب وكل وجود يتعلق وجوبه باسباب لا يكون واجب الوجود بذاته ولا
يصح ايضا ان يكون فيه صفات مختلفة فانه لو كانت تلك الصفات اجزاء لذاته كان الحكم فيها ما ذكر وان كانت تلك الصفات
عارضة لذاته كان وجود تلك الصفات اما عن سبب من خارج ويكون واجب الوجود قابلا له ولا يصح ان يكون واجب الوجود
قابلا لشيء فان القبول لما فيه معنى ما بالقوة واما ان يكون تلك العوارض توجد فيه عن ذاته فيكون اذن قابلا
كما هو فاعل اللهم الا ان يكون تلك الصفات والعوارض لوازم ذاته فانه حينئذ لا يكون ذاته موضوعا لتلك الصفات لان
تلك الصفات موجودة فيه بل لانها لازمة له لانه هو وفرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض لان البياض من لوازمه وانما
وجد فيه لانه هو لو كان يوجد ذلك في الجسم واذا اخذت حقيقة الاول على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة

هذا المعنى

بذا المعنى فيه وهو انه لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل بل هو من حيث هو قابل فاعل وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط
ان حقايقها هي انه تلزم عنها اللوازم وفي ذواتها تلك اللوازم على انها من حيث هي قابلة فاعلة فان البسيط عنه
وبه شيء واحد اذ لا كثرة فيه ولا يصح فيه غير ذلك والمركب يكون ما عنه غير ما فيه اذ هناك كثرة وثمة وحدة وحقيقته انه
يلزمه ذلك فيكون عنه وفيه شيئا واحدا وكل اللوازم هذا حكمها فان الوحدة في الاول هو عنه وفيه لانها من لوازمها
والوحدة في غيره واردة عليه من خارج فهو فيه لا عنه وهو هناك قابل وفي الاول القابل والفاعل شيء واحد تعقل النفس
الانسانية لا يصح ان يكون فاعلة للمعقولات لانها قابلة لها بعد ان لم يكن ومثل ذلك التحيل يستتبعه معنى ما بالقوة فا
الشيء الذي حقيقته انه يلزمه المعقولات فلا يجب ان يكون فيه معنى ما بالقوة ولما كانت النفس الانسانية تعقل المعقولات
بعد ان لم تكن تعقل كان فيها معنى ما بالقوة فالشيء الذي يعقل المعقولات لا يصح ان يكون فاعلا للمعقولات لانه لا يصح ان
يكون شيء واحد فاعلا وقابلا بعد ان لم يكن فاعلا وقابلا لانه يستتبعه معنى ما بالقوة انتهى كلام التعليقات وقال المصنف
بهمنيار في التحصيل واذا كان واجب الوجود يعقل ذاته فانه يعقل ايضا لوازم ذاته والا لم يعقل ذاته بالتمام واللوازم التي
معقولة له وان كانت اعراضا موجودة فليس مما يتصف بها او ينفعل عنها فان كونه واجب الوجود هو بعينه كونه مبدأ
للوازمه اي معقولاته بل ما يصدر عنه انما يصدر عنه بعد وجوده وجودا تاما وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا للاعراض منفعلا
عنها او يستكمل بها او يتصف بها بل كماله في انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لا في انها توجد له فاذا وصف بانه يعقل
هذه الامور فانه يوصف به لانها تصدر عنه هذه لا لانه محلها ولوازم ذاته هي صور معقولة لا انه لاجل ان تلك الصور
تصدر عنه فيتعقلها بل نفس تلك الصور لكونها مجردة عن المواد تفيض عنه وهي معقولة فنفس وجودها عنه نفس معقوليتها له
معقولاته اذن فعلية انتهى كلام التحصيل فبهذا التحقيق اندفع الاول والثاني من تلك المفاسد اما الثالث منها
وهو كونه محلا لمعلولاته المتكثرة فينحل الى ثلثة مفاسد احدها كونه محلا وهذا ايضا قد اندفع مما ذكر اذ لا فرق بينه
بين كونه قابلا وثانيها كونه محلا للكثرة من حيث هي كثرة وهذا مندفع بكون تلك الكثرة على الترتيب وثالثها كونه محلا
لمعلوله من حيث هو معلول لان الظاهر من مذهب الحكماء هو اتفاقهم على امتناع كونه تعالى محلا لشيء من معلولاته وهذا
مع الوجهين الباقيين من تلك المفاسد مندفعة بانه على تقدير التسليم فالمراد من المنع وكذا من الايجاد ما يكون بحسب الوجود
العيني فلا ينافي كونه محلا لمعلوله بحسب الوجود العقلي ولا كونه غير مباين له ولا كونه غير موجد لشيء من معلولاته بحسب
الوجود الخارجي الا بتوسط ما هو حال فيه معلول له بحسب الوجود العقلي وقد يجاب ايضا عن لزوم كون المع الاول
غير مباين لذاته تعالى بانه ان اراد بعدم المباينة قيام صورته بذاته تعالى فهو عين محل النزاع وان اراد به كون صورته
عين ذاته تعالى بناء على ان صدور كل مع اذا كان بتوسط صورته السابقة عليه فلو لم يكن صورة المع الاول عين الواجب
لزم التسلسل نختار ان هذه الصورة نفس وجودها عنه تعالى نفس عقله لها فهي من حيث هي موجودة معقولة ومن حيث هي معقولة
موجودة فنفس ايجاده تعالى اياها عين علمه تعالى بها وكل ايجاد لا يكون نفس العلم يحتاج الى علم سابق واما اذا كان
الايجاد والعلم واحدا وكانت الصورة العلمية نفس الموجود فلا يحتاج الى علم سابق فان الايجاد يجب ان يكون من
علم ولا يجب ان يكون العلم ايضا من علم هذا وينبغي ان يعلم ان بناء العلم الحصولي على وجوب كون هذه الموجودات عن
علم متعلق بهذا النظام والترتيب الواقعين على اكمل وجوه الخير بتمامها وامتناع صدور مثل ذلك النظام لا عن
علم به بل بمحض اتفاق او طبع وهذا العلم يجب ان يكون متقدما على الصدور متعلقا بتفاصيل النظام فلا يجوز
كونه عين تلك الاشياء ولا كونه اجماليا كما سيجيء فثبت وجوب كون هذا النظام معقولا له تعالى سابقا على

صدوره

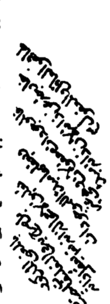
صدور الاشياء وسببا لان يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيرا ونظاما وان الاشياء لما عقلت هكذا وجبت
لا انها وجدت ثم عقلت وهذا هو مرادهم من العناية قال في الاشارات فالعناية هي احاطة علم الاول بالكل وبالواجب
ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على احسن
النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل
قال في كتاب المبدأ والمعاد واما وجود العناية من العلل العالية في العلل السافلة فهو ان كل علة عالية فانها تعقل نظام
الخير الذي يجب ان يكون عنها في كل ما يكون فينبعث معقولها وجود ذلك النظام وليس يمكننا ان ننكر التدبير في اعضاء الحيوان
والنبات والرتبة الطبيعية ولا يمكننا ان نحمل القوى العالية بحيث تعقل تكون هذه الفاسدة او مادونها فقد تبينا
هذا في الوجه المخالص عن الباطل ان كل واحد منها تعقل ذاته وهو بعقله مبدأ النظام الذي يجب ان يكون عنه وذلك
صورة ذاته فيجوز ان يكون ذلك بالكلية للسبب الاول وعلما الجزئيات والتغاير فلا يجوز ان ينسب اليه فاذا كان
كذلك فان تعقل كل واحد منها الصورة نظام الخير الذي يمكن ان يكون عنه سبب لوجود ما يوجد عنه على نظيره فالصور المعقولة
عند المبدأ مبدأ للصور الموجودة للثواني ويشبه ان يكون افلاطن يعني بالصور هذه الصور ولكن ظاهر كلامه منتقض فاستفرغ
الفيلسوف من بيان نقضه كتبه واذا كانت كل عناية الله مشتملة على الجميع انتهى فظهر ان وجود العناية بما لا بد منه في وجود
الموجودات وهو لا يكون الا بتقدم العلم التصوري بها عليها فاما وجوب كون هذه الصور المعقولة قائمة بذاته تعالى فانما
لزم لاستحالة سائر الاحتمالات على ما مر بما نقلناه عن الشيخ في رسالته المنسوبة اليه وايضا يكون مناط المعقولية
على ما هو المعلوم المحقق اما الحصول والقيام بالعاقل واما كفاية مطلق الحصول والحصول في العقل غير معلوم بل محل
المنع فان كون حصول المعلول للعلة اشد من حصول المقبول للقابل في كونه حصولا للغير مم وان كان الربط اكد وكون الاول بالوجوب
والثاني بالامكان لا يقتضي الا ذلك وما هذا الا كما يقال النسبة التي تواطأ لي فاعله بالوجوب الى قابله بالامكان والنسبة
الثابتة منشأ للانتزاع اولى وهذا انما لا يمكن للعقل بضد نفيه كيف والعلم بالشيء يقتضي نسبة مخصوصة فلا يكفي تحقق
نسبة اخرى وان كانت اكد من الاولى على انا قد بينا على تقدير تسليم كفايته في مطلق التعقل فلا يكفي فيما نحن بصدده لما عرفت
من وجوب تقدم هذا التعقل على الوجود فظهر ضعف مختار صاحب الاشراق في علمه تعالى وهذا وارد على من قال بكونه ...
ايضا فانه اذا كان حصول المعلولات بذواتها للعاقل غير كاف في كونها معقولات كان قيام صورها به الا يكفي حصول
مباديه في كونه معقولا كما لا يخفى ويرد عليه ايضا صحة كون زيد عالما بالاشياء بصورة قائمة به في عمرو الا ان يكون
... تلك المعقولات مرتبطة به تعالى ارتباط الآلة بذي الآلة وذلك شنيع وايضا ان يكون مصدر ذلك العقل الذي هو محل
لتلك الصور من غير علم فلا يصدر في شأنه انه لما عقل خيرا وجد كما مر في كلام الشيخ نحو المبادي القبول هو مختار
لسلامته عن المفاسد المذكورة الى الآن كما عرفت واما وجوب صفاته الكمالية عين ذاته تعالى فلا ينافيه ايضا لان الشيخ
قد صرح غير مرة بان كماله وجماله تعالى ليس بهذه الصور بل بان يفيض عنه تلك الصور معقولة قال في الشفاء فصل في نسبة
المعقولات اليه تعالى ثم يجب لنا ان نعلم انه اذا قيل للاول عقل قيل على المعنى البسيط الذي عرفته في كتاب النفس وانه ليس فيه
اختلاف صور مترتبة متخالفة كما يكون في النفس فهو كذلك يعقل الاشياء دفعة واحدة من غير ان يتكثر بها في جوهره او
يتصور في حقيقة ذاته بصورها بل يفيض عنه صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة عن عقليته
لانه يعقل ذاته وانها مبدأ كل شيء فيعقل من ذاته كل شيء وقال في التعليقات ليس علو الاول ومجده هو بعقله للاشياء
بل علوه ومجده بان يفيض عنه الاشياء معقولة فيكون بالحقيقة علوه ومجده بحيث يحلق لا بالذات الاشياء حاصلة فعلوه

ومجده بذاته

وحدة ذاته لا بلوازمه التي هي المعقولات وكذلك الامر في الخلاق فانه تعالى وحده يعلم بانه بحيث يخلق لا بان الاشياء خلقها فعلمه
وحده اذن بذاته وحال التلميذ في التحصيل ليس بحده بحيث يحصل له تلك المعقولات بل بحيث يصدر عنه تلك العلوم
وليس هو عالما لان له تلك الصور بل هو عالم بمعنى انه يصدر عنه تلك الصور انتهى وهذا هو ما قاله المصـ في شرح الرسالة
كما ان الكاتب يطلق على من يتمكن من الكتابة سواء كان مباشرا للكتابة او لم يكن وعلى من باشرها حال المباشرة باعتبارين
كذلك العالم يطلق على من يتمكن ان يعلم سواء كان في حال استحضار المعلومات او لم يكن وعلى من يكون مستحضرا لها حال
الاستحضار باعتبارين والعالم الذي يكون علمه ذاتيا فهو بالاعتبار الاول لكنه بذلك الاعتبار لا يحتاج في كونه عالما
الى شيء غير ذاته انتهى واعلم ان هذا العقل البسيط هو الذي يسميه المتأخرون العلم الاجمالي وبيانه ما قاله الشيخ
في كتاب النفس من طبيعيات الشفاء حيث قال التصور بالمعقولات على وجوه ثلثة احدها التصور الذي يكون في النفس مفصلا
منظما وربما كان ذلك التفصيل والنظام غير واجب بل يصح ان يغير مثاله انك اذا فصلت في نفسك معاني الالفاظ التي
يدل عليها قولك كل انسان حيوان وجدت كل معنى منها كلها لا يتصور الا في جوهر غير بدني ووجدت لتصورها فيه تقديما و
تأخيرا فان غيرت ذلك حتى كان ترتيب المعاني المتصورة الترتيب الذي يطابق قولك الحيوان محمول على كل انسان لم تشك
ان هذا الترتيب من حيث هو ترتيب معان كلية لم يترتب الا في جوهر غير بدني وان كان ايضا يترتب من وجه ما في الخيال
فمن حيث المسموع لا من حيث المعقول وكان الترتيبان مختلفين والمعقول المتصور منه واحد والثاني ان يكون قد حصل
التصور واكتسب لكن النفس معرضة عنه فليست تلتفت الى ذلك المعقول بل قد انتقلت عنه مثلا الى معقول اخر فانه ليس يسع — القسم
وسع انفسنا ان تعقل الاشياء معا دفعة واحدة ونوع اخر من التصور وهو مثل ما يكون عندك من مسألة تسأل عنها
مما علمته او مما هو قريب ان تعلمه فحضرك جوابها في الوقت وانت متيقن بانك تجيب عنها مما علمته من غير ان يكون هناك
تفصيل البتة بل انما تأخذ في التفصيل والترتيب في نفسك مع اخذك في الجواب الصادر عن يقين منك بالعلم به قبل
التفصيل والترتيب فيكون الفرق بين التصور الاول والثاني ظاهرا فان الاول كأنه شيء قد اخرجته من الخزانة وانت
تستعمله والثاني كأنه شيء لك مخزون متى شئت استعملته والثالث يخالف الاول بانه ليس شيئا مرتبا في الفكر البتة بل هو — منى
كمبدأ لذلك مع مقارنته لليقين ويخالف الثاني بانه لا يكون شيئا معرضا عنه بل منظورا اليه نظرا ما بالفعل يقينيا
اذ يتخصص معه النسبة الى بعض ما هو كالمخزون فان قال قائل ان ذلك علم ايضا بالقوة ولكن قوة قريبة من الفعل
فذلك باطل لان لصاحبه يقينا بالفعل حاصلا لا يحتاج الى تحصيله بقوة بعيدة او قريبة فذلك اليقين اما لانه
متيقن ان هذا حاصل عنده لو شاء علمه فيكون تيقنه بالفعل بان هذا حاصل بالفعل تيقنا به بالفعل فان الحصول
لشيء فيكون هذا الشيء الذي نسبه اليه حاصلا بالفعل لانه من المحال ان يتيقن ان المجهول بالفعل معلوم عنده مخزون فهو يتيقن ان هذا
النوع البسيط معلوم عنده ثم يريد ان يجعله معلوما بنوع اخر ومن العجائب ان هذا المجيب حين يأخذ في تعليم غيره تفصيل
ما يحضره في نفسه دفعة يكون مع ما يعلمه يتعلم العلم بالوجه الثاني فيترتب تلك الصور فيه مع ترتيب الفاظه فاحد هذين
هو العلم الفكري الذي انما يستكمل تمام الاستكمال اذا ترتب وتركب والثاني هو العلم البسيط الذي ليس من شأنه ان
يكون له في نفسه صورة بعد صورة لكن هو واحد عنه يفيض الصور في قابل الصور فذلك علم فاعل للشيء الذي نسميه علما فكريا — الذي هو
ومبدأ له وذلك هو القوة العقلية المطلقة من النفس المشاكلة للعقول الفعالة واما التفصيل فهو للنفس من حيث
هو نفس فما لم يكن له ذلك لم يكن له علم نفساني انتهى ثم اعلم انه قد ظهر من هذا البيان ان التفاوت بين المعلوم بالعلم الاجمالي
البسيط وبين المعلوم بالعلم التفصيلي ليس الا في نحو الادراك لا في نفس المدرك فان المعلوم بالحالة الثانية المسماة

بالعلم

بالعلم الإجمالي هو ان جميع ما له مدخل في الجواب عن هذه المسألة حاصل له وهذه صورة علمية واحدة مطابقة لجملة المقدمات
التي لها مدخل في الجواب من حيث الجملة وليست صورة لكل واحد من تلك المقدمات ملحوظة بهذه الملاحظة فإذا أخذ في الجواب
والاستنباط يحصل لكل مقدمة صورتها المخصوصة المطابقة إياها بخصوصها فيترتب في النفس تلك المقدمات وتتكثر تلك
الصور فيحصل الحالة الأولى المسماة بالعلم التفصيلي الفكري فالمعلوم بكلتا الحالتين ليس إلا ما هو جواب عن المسألة
لكن في أحدهما بصورة واحدة وفي الأخرى بصورة متكثرة ونظيره ذلك في التصورات ان تصور المحدود كالإنسان فإنه يكون
بصورة واحدة وتصور الحد كالحيوان الناطق فإنه بصور متعددة فالأول علم إجمالي بحقيقة الإنسان والثاني علم تفصيلي بها
والمعلوم في كلا الحالتين ليس إلا حقيقة الإنسان يدل على ذلك تصريحاً قول الشيخ وكان الترتيبان مختلفين والمعقول واحد
ولعل هذا أبعد عن الحق من زعم أن العلم الإجمالي بهذا المعنى حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة اختزان
المعقولات وحصول الأمر المسمى بالملكة فإنه علم بجملة مخصوصة من معلومات متعددة من حيث الجملة وقبل التفاصيل علوم
متعلقة بخصوصيات تلك المعلومات فهو بالفعل من حيث أنه علم بجملة تلك المعلومات وبالقوة من حيث العلم بخصوصيات
تلك المعلومات وذلك لأنه ليس بهذه المثابة من حيث كونه علماً بحقيقة الجواب بل من حيث أن هذه الصورة الواحدة
قابلة للتحليل إلى صور كثيرة كل واحدة من هذه الصورة الواحدة وتلك الصورة الكثيرة نحو علم واحد من العلم بحقيقة الجواب
والعالم بالجواب بالنحو الأول ليس عالماً بالعلم به بالنحو الآخر فإن أحدهما للقوة العقلية الصرفة والآخر للقوة النفسانية
فليتفطن فإذا عرفت ما ذكرناه فمعنى كونه تعالى عقلاً بسيطاً بالأشياء هو كون ذاته تعالى نفس العلم بالموجودات بلا تكثر صور
في ذاته وهذا يمكن أن يكون مراد من قال باتحاد العاقل والمعقول فالاتحاد معقول في علمه تعالى بالأشياء وبالجملة في كل
عقل مفارق بالقياس إلى معقولاته وغير معقول في عقلنا الأول ثم وبالمبادئ المفارقة ومعلولاتها وهذا ما وعدناه
سابقاً في مبحث إبطال الاتحاد من مسألة العلم وأما أنه كيف يمكن ذلك أعني كون ذاته تعالى علماً بالأشياء المستلزم لعلمها
إياها فمبني على ما بيناه أنه والشيخ لم يتم عنده ما عرفنا من ذلك أعني عن اتحاد العاقل والمعقول لم يصح هذا الحكم منه ولا يصح فيما سوى
فإن ما سواه يعقل ما هو خارج عن ذاته تعلق كل ما يعقل غيرنا فإنه هو العقل والعاقل والمعقول وهذا الحكم لا يصح
إلا في الأول وأما ما يقال أنا إذا عقلنا شيئاً فإنا نصير ذلك المعقول بعينه فإنه يلزم أن يكون إذا عقلنا الباري نتحد معه
ونكون هو فهذا الحكم لا يصح إلا في الأول فإنه يعقل ذاته وذاته مبدأ للمعقولات فهو يعقل الأشياء من ذاته فكل شيء
حاصل له حاضر عنده معقول له بالفعل وفائض منه المبدع المعاد وليس كون الكل عنه عن سبيل الطبع بأن يكون وجود الكل
عنه لا بمعرفته ولا رضى منه وكيف يصح هذا وهو عقل محض يعقل ذاته فيجب أن يعقل أنه يلزم وجود الكل عنه لأنه لا يعقل
ذاته إلا عقلاً محضاً ومبدأ أولاً ويعقل وجود الكل عنه على أنه مبدؤه وهو ذاته لا غير ذاته فإن العقل والعاقل والمعقول
فيه واحد فذاته راضية لا محالة بما عليه ذاته ولكن يعقله الأول وبالذات أنه يعقل ذاته التي هي لذاتها مبدأ نظام الخير في الوجود
فهو عاقل لنظام الخير في الوجود كيف ينبغي أن يكون لا عقلاً خارجاً عن القوة إلى الفعل ولا عقلاً منتقلاً من معقول إلى معقول
فإن ذاته بريئة عما بالقوة من كل وجه على ما أوضحنا قبل بل عقلاً واحداً معاً ويلزم ما يعقله من نظام الخير في الوجود
أنه كيف يمكن وكيف يكون وجود الكل على مقتضى معقوله فإن الحقيقة المعقولة عنده هو بعينها على ما علمت علم و
قدرة وإرادة وأما نحن فنحتاج في تنفيذ ما نتصوره إلى قصد وإلى حركة وإلى إرادة وهذا لا يحسن فيه ولا يصح لبراءته
عن الاثنينية انتهى والشيخ مع تفطنه لذلك ذهب إلى القول بالعلم الصوري تحقيقاً لأمر العناية وتحصيلاً للعلم الذي
هو سبب للنظام ومتقدم عليه فإن العلم بالنظام وأمر العناية إنما يتم بالعلم التفصيلي ولا يكفي الإجمالي فقط



فإنه من الشناعة الواردة على الفلاسفة في نفيهم علمه تعالى بما سوى ذاته كما شنع الغزالي في كتاب التهافت على الفلاسفة بذلك

وقال إن جميعهم قائلون به إلا ابن سينا وصنف الحكيم ابن رشد في ذلك لكن قال إن مرادهم أنه لا يعلم ما هو خارج

عن ذاته وإنهم لا يقولون إنه يعلم غير ذاته لئلا يتوهم أنه يعلمه من خارج ذاته وإن ابن سينا أراد الجمع بين القولين بأنه لا يعلم غير

ذاته ولكنه يعلم الأشياء كلها بأنه يعلمها من ذاته لا من خارج ذاته وأما المعلم الثاني فقال في كتاب الجمع بين الرأيين ما لخصه

أنه لما كان الباري جل جلاله بإنيته وذاته مباينا لجميع ما سواه وذلك بمعنى أشرف وأفضل وأعلى حتى لا يناسبه شيء

في إنيته ولا يشاكله ولا يشبهه حقيقة ولا مجازا ثم مع ذلك لم يكن بد من وصفه وإطلاق اللفظة فيه من هذه الألفاظ

المتواطئة عليه فإن الواجب الضروري أن نعلم أن مع كل لفظة نقولها في شيء من وصفه معنى بذاته بعيد من المعنى الذي

نتصوره من تلك اللفظة أشرف وأعلى حتى إذا قلنا إنه موجود علمنا مع ذلك أن وجوده ليس كوجود سائر ما هو دونه

وإذا قلنا حي علمنا أنه حي بمعنى أشرف مما نعلمه من الحي الذي هو دونه وكذلك الأمر في سائرها إلخ أقول لما كان الله تعالى

ربا لهذا العالم بجميع ما فيه فواجب أن يكون عنده صور ما يريد إيجاده في ذاته ولو لم يكن للموجود صور وآثار في ذات

الموجد الحق فما الذي كان يوجده وعلى أي مثال ينحو بما يفعله ويبدعه أما علمت أن من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحق لزمه

القول بأن ما يوجده إنما يوجده جزافا وعلى غير قصد ولا ينحو نحو غرض مقصود بإرادته وهذا من أشنع الشناعات

وقال في الفصوص فص واجب الوجود لا موضوع له ولا عوارض له و[illegible] فهو مبدأ الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه

بذاته ونفس الكل بالنسبة إلى ذاته فهو الكل في وحدة فص علمه الأول لذاته لا ينقسم لأنه عين ذاته وعلمه الثاني عن ذاته

إذا تكثر لم يكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته [illegible] ينبسط من وراء الأبعاد فهو كل ما عرف بسببه من حيث يوجبه فقد عرف [illegible]

رتبت الأسباب فقد انتهت إلى أواخرها إلى الجزئيات فكل كلي وجزئي ظاهر عن ظاهريته الأولى ولكن ليس يظهر له شيء منها عن

ذواتها داخلة في الزمان والآن بل عن ذاته والترتيب الذي عنده شخصا فشخصا بغير نهاية فعالم علمه بالأشياء أبدا

هو الكل الثاني [illegible] هو الكل الثاني إشارة إلى الاعتبار الإجمالي الذي هو عين ذاته وهو المراد من

ظاهريته الأولى [illegible] الحق الأول يدرك الأمور المبدعة عن قدرته من جهة تلك الأمور كما

ندرك الأشياء المحسوسة من جهة حضورها [illegible] إنما يكون ذلك للأسباب الفاعلية الحق بل يجب أن يعلم أنه يدرك الأشياء

من ذاته [illegible] الكل يكون [illegible] بسببه علمه بغيره [illegible]

علمه بها متقدم [illegible] ذاته وعلمه بالكل صفة لذاته [illegible] وبها الكثرة الغير المتناهية فلا

كثرة في الذات بل بعد الذات فإن الصفة بعد الذات لا بزمان بل بترتيب الوجود لكن تلك الكثرة [illegible]

[illegible] والترتيب بجميع الكثرة في نظام [illegible] وإذا [illegible] الحق ذاتا وصفاتا كان الكل في وحدة فإذا كان كلا

كلا من حيث صفاته [illegible] اشتملت عليها [illegible] فإن قلت ما معنى قول الفارابي وكذا قول الشيخ الرئيس إن

كثرة الصور كثرة بعد الذات [illegible] الكثرة الذاتية [illegible] المقصود من هذا الكلام هو دفع مفسدة

لزوم الكثرة في الذات [illegible] اجتماع جهتي الفعل والقبول [illegible] الصمد قلت [illegible] أن كثرة

تلك الصور [illegible] الذات إنما هو بعد كمال الذات [illegible] ليس تلك الصور [illegible]

تلك الصور [illegible] وإلا لامتنع [illegible] سائر الصور [illegible]

[illegible] لكمالها [illegible] ذات [illegible] القبول

[illegible] الكثرة [illegible] الذات [illegible] أن كثرة

صورة معقولة لانه تتم لنفسه كثرة الصور في النفس اعني التفصيل الذي لا يكون الا للنفس لم يرد ان هذا التفصيل لا
يكون لما ليس له نفس كما مر في كلام الشيخ فكيف حكموا بكونه ثابتا له تعالى ولو بعد ذاته وذلك لان كثرة معقولاته تعالى ليست
كثرة مفصلة في ذاته بل اشد مكثرة فلا يلزم من ثبوتها لشيء ثبوت النفس له والتفصيل الذي قد مر في كلام الشيخ انه لا يكون الا لما له
نفس انما هو الكثرة التفصيلية الفكرية وبالجملة قابل العلم التفصيلي الفكري الذي لا بد ان يتفيض من الغير لا يكون الا
النفس من حيث هي نفس واما قبول التفصيلي الفائض عن ذات العاقل فلا يستلزم وجود النفس بل يكون من شأن العقل
من حيث هو عقل بقوله ذلك وهذا هو القبول بمعنى مطلق الموصوفية لا القبول المستدعي للانفعال بخلاف القبول الذي
ليس الا للنفس فليتدبر زيادة بسط في المقال المزيد بتحقيق الحال ثم ينبغي لنا ان نزيد في بسط الكلام ليظهر
ان الفلاسفة من اي جهة يقولون انه تعالى لا يعلم غيره ومن اي جهة يقولون انه تعالى عالم بجميع الموجودات فنقول قال
ابو الوليد محمد بن رشد الاندلسي في كتاب جامع الفلسفة بعد ذكر المبادي المفارقة ووجوب انتهائها الى مبدأ اول
ولان كلا منها عاقل لذاته فلننظر هل يمكن في واحد واحد منها ان يعقل شيئا خارجا عن ذاته ام لا فنقول انه قد تبين
في كتاب النفس ان المعقول كمال العاقل وصورته فيجب ان لنا واحدا منها يعقل غيره فانما يعقله على انه يستكمل به فذلك
الغير متقدم عليه وسبب في وجوده فمن البين انه ليس يمكن ان يتصور العلة منها معلولها والا امكن ان يعود العلة
معلولة ويستكمل الاشرف بالاقل شرفا وذلك ممتنع ومن ههنا يظهر كل الظهور انه ان وضع لها مبدأ اول ليس بمعلول
الشيء على ما تبين في ما سلف انه لا يتصور الا ذاته وليس يتصور معلولا له وليس هذا شيء يخص المبدأ الاول منها
بل هذا شيء يعم جميعها حتى عقول الاجرام السماوية فانا لا نرى انها تتصور الاشياء التي دونها فانه لو كان كذلك لاستكمل
الاشرف بالاخس واذا كان الامر على هذا فكل واحد من هذه المبادي وان كان واحدا بمعنى ان العاقل والمعقول فيه
واحد فهي مع ذلك متفاضلة واحقها بالوحدانية هو الاول البسيط ثم الذي يليه وبالجملة فكل ما احتاج في تصور
ذاته الى اسباب اكثر فهو اقل بساطة وفيه كثرة ما وبالعكس فكل ما احتاج في تصور ذاته الى مباد اقل فهو اكثر بساطة حتى
ينتهي الى الاول الحقيقي انما هو الذي لا يحتاج في تصور ذاته الى شيء من خارج فهذا هو الذي ادى اليه القول من امر تصور
هذه المبادي الا انه قد يلحق ذلك شناعات كثيرة احدها ان يكون هذه المبادي جاهلة بالاشياء التي هي لها مباد
فيكون صدورها عنها كما يصدر الاشياء الطبيعية بعضها من بعض مثل الاحراق الصادر عن النار والتبريد عن الثلج
فلا يكون تصدر بعلم منه العلم ومع ان يصدر عن العالم من جهة ما هو عالم شيء لا يعلمه ولذلك هذا الشارع يقول الا
لا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وايضا فان الجهل نقص والشيء الذي هو في غاية الفضيلة ليس يمكن ان يوجد فيه نقص فهذه
الشكوك التي تلحق هذا الموضع وحل هذا نقول انه لما كان الفاعل انما يعطي المفعول شبيه ما في جوهره وكان المفعول لا بد
ان يكون غير الفاعل اما بالعدد وحده وهذا الامرين اما ان يكون مغايرا له بالهيولى وذلك لازم فيما كان المفعول
هو الفاعل بالنوع من غير تفاضل بينهما بالصور واما ان يكون المغايرة بينهما في التفاضل في النوع الواحد وذلك
ان يكون الفاعل في ذلك النوع اشرف من المفعول فان المفعول ليس يمكن فيه ان يكون اشرف من الفاعل بل انما
لما كانت هيئته انما يحصل عن الفاعل ولما كان ذلك كذلك فهذه المبادي التي ليس في هيولى انما يغايرها الفاعل للمفعول
والعلة بالتفاضل في الشرف في النوع الواحد لا باختلاف النوعية ولما كان العقل الذي بالفعل منا ليس شيئا
اكثر من تصور الترتيب والنظام الموجود في هذا العالم وفي جزء جزء منه ومعرفة شيء شيء مما فيه باسبابه البعيدة والقريبة
حتى العالم باسره وجب ضرورة ان لا يكون العقل الفاعل لهذا العقل منا غير تصور هذه الاشياء ولذلك قال ان العقل

الفاعل يعقل الاشيا التي هنا لكن يجب ان يكون تعقل هذه الاشيا بجهة اشرف والا لم يكن بيننا وبينه فرق ونقول العقل
الذي هنا احتاج في عقله الى الحواس ولذلك متى عدمنا حاسة ما عدمنا معقولها وكذلك متى نحن رعلينا حس شي
ما فاتنا معقوله ولم يكن حصوله لنا الا على جهة التشوق وكذلك يمكن ان يكون هيهنا اشيا مجهولة الاسبا بالاضافة الينا هي
موجودة في ذات العقل الفعال وهذه الجهة امكن اعطا اسبا الرؤيا وغير ذلك من الانذارات الالهية وانما كان هذا
الفضول لنا لمكان الهيولى وكذلك يلزم ايضا ان لا يكون معقول العقل الفاعل للعقل الفعال شيئا اكثر من معقول
العقل الفعال لانه كان واياه واحدا بالنوع الا ان يكون بجهة اشرف من جميع الجهات التي يمكن ان يتفاضل فيها المعقول
البرية عن المادة اذ كان معقوله ليس هو غير المعقولات الانسانية بالنوع فضلا عن سائر معقولات سائر المفارقات
وان كان مباينا بالشرف جدا للعقل الانساني واقرب شي من جوهره هو العقل الذي يليه ثم هكذا على الترتيب الى العقل
الانساني ولو كان ما يعقل الكل من هذه المبادي من علته ما يعقل اعلاه من ذاتها لم يكن هنا التغاير بين
العلة والمعلول ولما كان كثرة لهذه الامور المفارقات فقد ظهر من هذا القول انه على اي جهة يمكن ان يقال
انها تعقل الاشيا كلها فان الامر في ذلك واحد في جميعها حتى في عقول الاجرام السماوية وعلى اي جهة يقال فيها
انها ليست تعقل ما دونها وانحلت بهذه الشكوك المتقدمة فانها بهذه الجهة يقال عالمة بالشي الذي صدر
عنها اذ كان ما يصدر عن العالم بما هو عالم يلزم ضرورة كما قلنا ان يكون معلوما والا كان صدوره كصدور
الاشيا الطبيعية بعضها عن بعض وبهذا القول تمسك القائلون بان الله يعلم الاشيا وبالقول الثاني
تمسك القائلون بانه لا يعلم ما دونه وذلك انهم لم يشعروا باشتراك اسم العلم فاخذوه على انه يدل على معنى
واحد فلزمهم عن ذلك قولان متناقضان على جهة ما يلزم في الاقاويل التي تؤخذ احدها مهملا وكذلك الشبهة التي
قيلت فيما سلف نحل هذا وذلك انه ليس النقص في ان تعرف الشي بمعرفة ناقصة ولا نعرفه بمعرفة انقص [...] النقص في
خلاف هذا فان من فاته ان يبصر الشي بصرا رديا وقد ابصره بصرا تاما ليس ذلك نقصا في حقه وهذا الذي قلناه هو الذي
من مذهب ارسطو واصحابه او اللازم من مذهبهم فقد تبين من هذا القول كيف تعقل هذه المبادي ذواتها وما
هو خارج عن ذواتها انتهى كلامه في الجامع مع ادنى تلخيص وقال في كتاب دال انها تعقل ما كانت معقولات الاشيا
هي حقائق الاشيا وكان العقل ليس شيئا اكثر من ادراك المعقولات كان العقل هنا هو المعقول بعينه من جهة
ما هو معقول ولم يكن هنا لك مغايرة بين العقل والمعقول الا من جهة ان المعقولات هي معقولات اشيا ليست في
طبيعتها عقلا وانما تصير عقلا بتجريد العقل صورها من المواد ومن قبل هذا لم يكن العقل منا هو المعقول من جميع
الجهات فهو عقل المعقولات ولا بد لان العقل ليس شيئا هو اكثر من ادراك نظام الاشيا الموجودة وترتيبها
ولكنه يجب فيما هو عقل مفارق ان لا يستند في عقل الاشيا الموجودة ويتاخر معقوله عنها لان كل عقل هو بهذه
الصفة فهو تابع للنظام الموجود في الموجودات ومستكمل به وهو ضرورة يقصر فيما يعقله من الاشيا ولذلك كان العقل
منا مقصرا عما يقتضيه طبايع الموجودات من الترتيب والنظام الموجود فيها فان كانت طبايع الموجودات جارية على حكم العقل
وكان هذا العقل منا مقصرا عن ادراك طبايع الموجودات فواجب ان يكون هيهنا علم بنظام وترتيب هو السبب في النظام والترتيب والحكمة الموجودة
الذي منه هو السبب في هذا النظام الذي في الموجودات وان يكون ادراكه لا يتصف بالكلية فضلا عن الجزئية لان الكليات
معقولات تابعة للموجودات ومتاخرة عنها وذلك العقل الموجودات تابعة له فهو عاقل ضرورة بعقله من ذاته النظام
والترتيب الموجود في الموجودات لا بعقله شيئا خارجا عن ذاته لانه كان يكون معلولا عن الموجود الذي يعقله لا علة

فان الهوى شي في غير مادة فان العقل منه هو المعقول من جميع الجهات ع

وترتيبها الى الاشياء الموجودة

فحي موجود واجب ان يكون هذا العقل للنظام ع

لو كان

لم يكن يكون مقصرا وإذا فهمت هذا من مذهب القوم فهمت أن معرفة الأشياء بعلم كلي هو علم ناقص لأنه علم لها بالقوة
وأن العقل المفارق لا يعقل إلا ذاته وأنه بعقله ذاته يعقل جميع الموجودات إذ كان عقله ليس شيئا أكثر من النظام والترتيب
الذي في جميع الموجودات فإذا أدركت أن العقل الذي هنالك شبيه بعقل الإنسان انحلت تلك الشكوك المذكورة فإن العقل
الذي فينا هو الذي يلحقه التعدد والكثرة وأما ذلك العقل فلا يلحقه شيء من ذلك وذلك أنه بريء من الكثرة اللاحقة
المعقولات وليس يتصور فيه مغايرة بين المدرك والمدرك وأما العقل الذي فينا فإدراكه ذاته لشيء غير إدراكه
أنه مدرك للشيء وكذلك إدراكه غيره إدراكه ذاته بوجه ما ولكن فيه شبه من ذلك العقل هو الذي أفاده ذلك الشبه وذلك أن
العقل إنما صار هو المعقول من جهة ما هو معقول لأن هنالك عقلا هو المعقول من جميع الجهات وذلك أن كل ما وجد
فيه صفة ناقصة فهي موجودة له من قبل موجود فيه تلك الصفة كاملة مثال ذلك أن ما وجدت فيه حرارة ناقصة
فهي موجودة له من قبل شيء هو حار بحرارة كاملة وكذلك ما وجد حيا بحياة ناقصة فهي موجودة له من قبل حي بحياة كاملة
كذلك ما وجد عاقلا بعقل ناقص فهو موجود له من قبل شيء هو عاقل بعقل كامل وكذلك كل ما وجد له فعل عقلي كامل فهو
موجود له من قبل عقل كامل فإن كانت جميع أفعال الموجودات أفعالا عقلية كاملة وليست من عقول لزم أن هنا عقلا من قبله
صارت أفعال الموجودات أفعالا عقلية ومن لم يفهم هذا المعنى من ضعفاء الحكماء هو الذي يطلب هل المبدأ الأول يعقل
ذاته أو يعقل شيئا خارجا عن ذاته فإن وضع أنه يعقل شيئا خارجا عن ذاته لزم أن يستكمل بغيره وإن وضع أنه لا يعقل
شيئا خارجا عن ذاته لزم أن يكون جاهلا بالموجودات والعجب من هؤلاء القوم أنهم نزهوا الصفات الموجودة في البارئ
وفي المخلوقات عن النقائص التي تلحقها في المخلوقات وجعلوا العقل الذي فيه وهو أحق شيء بالتنزيه ثم قال أبو حامد ليس يمتنع
في العلم الأول أن يوجد فيه مع الاتحاد تفصيل المعلومات فإنه لم يمتنع عند الفلاسفة أن يكون يعلم غيره وذاته علما
مفترقا من جهة أن يكون هنالك علوم كثيرة وإنما امتنع عندهم أن العقل يستكمل بالمعقول المعلول عنه فلو عقل غيره
على جهة ما نعقله نحن لكان عقله معلولا عن الموجود المعقول لا علة له وقد قام البرهان على أنه علة للموجود والكثرة
التي نفى الفلاسفة هو أن يكون عالما بنفسه بأن يعلم زائد على ذاته وليس يلزم من نفي هذه الكثرة عنه نفي كثرة المعلومات
لكن الحق في ذلك أنه ليس تعدد المعلومات في العلم الأزلي كتعددها في العلم الإنساني وذلك أنه تعالى ليس شأن العقل فينا ما أدركه
ولذلك استشكل ما قال القوم أن للمعقول حدا تقف عنده ولا يتعداه وهو العجز عن التكييف الذي في ذلك العلم وإنما امتنع
عندنا إدراك ما لا نهاية له بالعقل لأن المعلومات عندنا منفصلة بعضها عن بعض فأما أن وجد هنا علم تتحد فيه المعلومات
فالمتناهية وغير المتناهية في حقه سواء هذا كله مما يزعم القوم أنه مما قام البرهان عليه عندهم وإذا لم نفهم نحن من
الكثرة في العلم إلا هذه الكثرة وهي منتفية عنه فعلمه واحد لكن تكييف هذا المعنى وتصوره بالحقيقة ممتنع على العقل الإنساني
لأنه لو أدرك الإنسان هذا المعنى لكان عقله هو عقل البارئ سبحانه وذلك مستحيل ولما كان العلم بالشخص عندنا هو العلم
بالفعل علمنا أن علمه هو أشبه بالعلم الشخصي منه بالعلم الكلي وإن كان لا كليا ولا شخصيا ومن فهم هذا فهم معنى قوله تعالى
لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض وغير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى وقال أيضا القوم نقول إن
يعرف غيره من الجهة التي بها ذلك الغير أخس وجودا لئلا يرجع المعلول علة والأشرف وجودا الأخس وجودا لأن العلم هو المعلوم فلم
من جهة أنه يعرفه ذلك الغير بعلم أشرف وجودا من العلم الذي نعلم نحن به الغير فقد يجب أن نعلم من هذه الجهة لأنها الجهة التي
قبلها وجود الغير عنه وبالجملة لما لا يشبه علمه علمنا الذي في غاية المحال لغيره فابن سينا إنما رام أن يجمع بين القول بأنه لا يعلم
إلا ذاته ويعلم سائر الموجودات بعلم أشرف مما يعلمها به الإنسان إذ كان ذلك العلم هو ذاته وذلك بين من قوله إن

علم بنفسه

علم بنفسه ... جميع الاشياء الموجودة ... هذا المعنى كما شرحناه هو قول جميع الفلاسفة ...
جميعهم ثم انه ... الكلام ... على طريق الجدل ... فضلا عن ...
كتاب فانه لا ... الجمهور ... عندهم ...
العلم محرما عليهم اذ كان ... بنص الشرع ...
فلم ... الجمهور ... الاشياء في البارئ ... ان ... لا يسمع لا يبصر ...
بل اضطر الى ... الجوارح ... ولم يروا انا خلقنا لهم مما عملت ايدينا انعاما ...
ما ... خلقت بيدي فهذه المسألة هي خاصة بالعلماء الراسخين الذين اطلعهم الله على الحقائق ولذلك لا يجب ان ...
في كتاب الا في الموضوعة على الطريق البرهاني ... ان ... على ... اكثر الناس
... البرهان اذا كان ذا فطرة فائقة مع قلة وجود تلك الفطرة في الناس ... الكلام ... الاشياء مع الجمهور هو
بمنزلة من يسقي ... من الحيوانات ... سموم ...
... في حيوان شيء هو غذاء في حق حيوان آخر ... الآراء مع ... ثم ... ولكن ...
السم ... على انه غذاء فقد ينبغي على الطبيب ... ولذلك ... في هذا الكتاب
والا فما كان ... ذلك ... من اكبر المعاصي ... في الارض ... معلوم ... الشريعة ...
لم يكن ... الكلام في هذه المسألة ... فوة الكلام في هذا الموضع ... ان القوم لما ...
الى ... الحواس ... ابهات ...
الاجسام ... بالعقل ... الامور المحسوسة ... الجواهر والاعراض ...
المعقولة من الامور المحسوسة ... العقل ...
تكون ... عن ... المعلول ... الى ... السبب
... لو كانت فيها قوة لكانت معلولة ...
... مركب من صفة وموصوف ... عندهم ان يكون الاول مركبا من صفة وموصوف
وما كان كل ... عندهم ... يكون الاول عندهم ... طريقة القوم جملة فان كنت من اهل
الفطرة المعدة لقبول العلوم وكنت من اهل الثبات ... فرضك ان تنظر في كتب القوم وعلومهم ...
ما في علومهم ... فرضك ان تفرغ ... الى ظاهر الشرع
ولا تنظر في هذه العقائد المحدثة في الاسلام ... اهل اليقين ... القوم ان
... الذات ... العالم ...
في العالم ... هذا العقل ... العالم ...
وان يكون ... الفلاسفة ...
انا العلم الذي ... هو عقل ... الاول ... علم العلم
... من جهة ... هو علم ...
... البراهين ... العقل بما هو
... البرهان على ... الا ...

ان يتعلق علمه [illegible] يتعلق بهذه الموجودات اما ان يتعلق بها على نحو تعلق علمنا بها [illegible]

اشرف [illegible] يجب ان يكون تعلقه بها على نحو اشرف [illegible]

من النحو الذي يتعلق علمنا بها الا ان العلم [illegible] ان كان علم اشرف من علمنا فعلم الله سبحانه يتعلق بالموجود

بجهة اشرف من الجهة التي يتعلق علمنا به فالموجود اذن موجودان [illegible] والموجود الاشرف هو علة الموجود [illegible]

وهذا معنى قول القدماء ان البارئ هو الموجودات كلها وهو المنعم بها [illegible] ولذلك [illegible] الا هو

هو ولكن هذا كله هو من علم الراسخين في العلم ولا يجب ان يكتب [illegible] ولا ان يكلف الناس اعتقاده ولذلك [illegible] التعليم

الشرعي ومن اثبته في غير موضعه فقد ظلم [illegible] ان الشيء الواحد [illegible] من الوجود [illegible] معلوم من الفضل [illegible]

من كلماته التي نقلناها من مواضع متفرقة لكونها [illegible] المرام [illegible] مباحث متعلقة بالمقام

مما يزيد الاطلاع عليها في توضيح المرام الاول اعترض الامام الرازي في المباحث المشرقية على الحكماء حيث ذهبوا الى ان

المجردات يتعقلون ذواتهم [illegible] لو كان كذلك لكان من عقل [illegible] وليس كذلك [illegible] اثبات كونها عاقلة

لذواتها يحتاج الى [illegible] اقامة برهان [illegible] اثبات وجودها وكذا ليس من اثبت وجود البارئ [illegible]

بذاته بل يلزمه اقامة حجة اخرى له واجاب عنه استاذنا [illegible] في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد بان معقولية الشيء [illegible]

عن وجوده لشيء له فعلية الوجود والاستقلال [illegible] ثم لشيء اخر [illegible] غير موجود

لشيء اخر بل موجود لذاته كان معقولا لذاته واذا حصلت [illegible] بهذا الاعتبار موجود الشيء اخر وجودا

ذهنيا لا لذاته فلا جرم صار معقولا لذلك الشيء الاخر لا لذاته [illegible] بهذا الاعتبار اي باعتبار وجودها [illegible]

عاقلة لذاتها [illegible] بهذا الاعتبار [illegible] الجواهر المجردة لذاتها [illegible]

لا [illegible] فلا يلزم [illegible] من عقل [illegible] عاقلة لذواتها [illegible] يكون وجوده [illegible]

لكن لما [illegible] من الاذهان بالكنه لا يلزم من تعقلنا [illegible] فلا يحتاج [illegible]

[illegible] اعلم [illegible] ان كون الشيء [illegible] الخارجي [illegible]

فلا يكون [illegible] العالم [illegible] الشيء [illegible] في نفسه

لا يحتاج الى [illegible]

[illegible] الشيء [illegible] ذلك الشيء [illegible] ان يكون [illegible]

[illegible] ان يحتاج الى [illegible]

[illegible] في الذات [illegible] الخارج [illegible]

ولو [illegible] في علم الشيء [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

على ما مر ولعينها ما هو شرط في المعقولية اعني التجرد عن المادة مفقود في الصور الجمادية لكونها مقارنة لموادها الثالث انه
تلخص من تضاعيف ما ذكرنا ان حقيقة العلم هي حصول مجرد لمجرد قائم بذاته وذلك الحصول يتصور على انحاء ثلثة احدها حصول الشيء
بنفس ذاته العينية لشيء مستقل في الوجود والتعقل قائم بذاته حصولا حقيقيا كحصول المع بحسب وجوده العيني لعلته وثانيها ان
يكون ذلك الحصول حصولا حكميا كحصول ذات المجرد لنفس ذاته ولا شك في كونه حكميا راجعا الى كون ذات المجرد غير فاقدة
لذاتها وهذان القسمان هما المراد بالعلم الحضوري وبهذا الاعتبار قيل العلم هو حضور شيء لمجرد او عدم غيبة شيء عن مجرد
ثالثها حصول شيء بصورته وماهيته لا بنفس حقيقته العينية لمجرد قائم بذاته وهذا هو المسمى بالعلم الحصولي المفسر بحصول صورة الشيء
في العقل ولا شك عند الحكماء والمحققين في كفاية كل واحد من النحوين الاخيرين من الحصول لتحقق العلم ولذلك اتفقوا على ان
علم العاقل بذاته انما هو عين ذاته وان علمه لغيره هو بحصول صورته في العقل واما انه هل يكفي النحو الاول من الحصول
لتحقق العلم فلم يشتهر من الفلاسفة قبل صاحب الاشراق فيما يدل على ذلك بل هو اول من صرح به وتبعه المصنف وجماعة
من المتاخرين ومنعه جماعة اخرى منهم وقد وقع في كلام الشيخ ما يدل على المنع وقرابيته بعض ما قيل على ذلك من ان كون
الحصول للفاعل اكد من الحصول للقابل لا يدل على كون الحصول الاكد علما لجواز ان يكون تحقق العلم موقوفا على القيام او الاتحاد
بل الحق ان حصول المع انما هو حصوله لنفسه اذا كان قائما بذاته او لمحله اذا كان قائما بالمحل وليس حصولا للعلة الا على نحو من التجوز
ومما الفرق في ذلك بين حصول المع للعلة وبين حصول العلة للمع فلو كان حصول المع للعلة علما لكان حصول العلة للمع ايضا علما
ولكنا عالمين بعللنا بالعلم الحضوري وليس الامر كذلك وايضا لو كان مثل ذلك الحصول اعني حصول المع للعلة كافيا في العلم
لكان اعتبار القيام بذاته في العاقل اضافيا لغوا ضرورة ان معلول الصور المادية حاصلة للصورة لا للمادة وانما يكون الحصول
للصورة حصولا لمادتها ... ثانيا ان الحصول في ضمن القيام لا مط فلا يلزم كون الصور الطبيعية عاقلة لاثارها الصادرة عنها
لكون الربط الذي اكتفوا به في العاقلية حاصلا بينهما وايضا يلزم بمثل ذلك كون الصور المادية غافلة لذاتها الرابع قال
بعض مقلدة صاحب الاشراق حقيقة العلم مشاركة للحصول والوجود فكل موجود يكون معلوما وعالما الا ان يمنع
عن ذلك مانع كالحصول لغيره فان اعتبر بما هو ظاهر منكشف متميز بذاته نسبة الى امر صالح لان يكون هذا الشيء ظاهرا منكشفا
عنده متميزا لديه كان بهذا الاعتبار معلوما وذلك الشيء المنسوب اليه عالما وان لم يعتبر بهذا الوجه لعنية بنسبة
اخرى او بغير نسبة كان موجودا فالوجود والحصول يكون كل امرين بينهما علاقة الحصول عالما والعلم متحدان بالذات
متغايران بالاعتبار لان العلم هو حصول احد الامرين الموجودين للاخر بوجه التميز والانكشاف ولا بد من ان يتحقق
بينهما علاقة ذاتية بحسب الوجود والحصول فيكون كل امرين بينهما علاقة الحصول وربط وتعلق من جهة الحصول عالما
بصاحبه الا لمانع واذا لم يتحقق بين امرين علاقة ذاتية كذلك لا يكون احدهما عالما بصاحبه فكل شيء مستقل في الوجود
عالم بنفسه اذ لا علاقة اكد من الاتحاد وكل علة مستقلة في الوجود عالمة بمعلولها وكل معلول كذلك عالم بعلته
اذا لم يكن المع جسمانيا والعلة مجردة فان الجسماني لا يمكن من ان يعلم المجرد فظهر وتبين ان العلم انما يعلله ذاتية
وجودية بين امرين مستلزمة لحصول احدهما للاخر وانكشافه لديه وامتيازه عنده وتلك العلاقة الذاتية الوجودية
قد يكون بين ذات المعلوم بحسب وجوده العيني وذات العالم كما في العلم الحضوري بانواعه وقد يكون بين صورة المعلوم
وذات العالم كما في العلم الحصولي المتحقق بحصول صورة الشيء في نفس ذات العالم او في آلته حصولا ذهنيا فالمعلوم
الخارجي بهذه الصورة يكون معلوما بالعرض فان العلاقة الوجودية المستلزمة للعلم في الحقيقة انما هي بين
العالم والصورة بخلاف المعلوم بالعلم الحضوري بحسب وجوده العيني اذ المعلوم بالذات هو نفس ذات الامر

العيني لتحقق العلاقة الوجودية بين نفس ذات ذلك الامر العيني والعالم به فالعلم الحضوري اتم افراد العلم واكملها

ومن ذهب الى ان العلم امر محض في الحصولي لا غير فقد اخطأ وانكر اتم افراد العلم واكملها ثم قال ولا يخفى على الخبير انه

مما حققنا من ان منشأ تحقق العلم بين الامرين انما هو علاقة ذاتية بينهما بحسب الوجود والحصول يتضح ان الامر القائم

بغيره لا يحصل له نفسه ولا غيره ايضا فلا يكون عالما بنفسه ولا بغيره ايضا وضوحا تاما بحيث لا يبقى فيه ريب لمنصف انتهى

اقول لعبد ما مر من وجوه ما يرد على العلم الحضوري انه لا يخفى ان مما ادعاه من مساوقة الوجود والعلم دعوى من غير بينة

ولم ينفع ذلك مما ادعى ايضاحها به نعم بين العلم وبين الحصول والوجود ثم لم يحصل للعلم مساوقة لا مطردة اذ كره من

العلاقة الذاتية بين موجودين ان كانت سببا لحصول احدهما للاخر كانت موجبة للعلم لكن الكلام في ان العلاقة الذاتية

التي بين العلة والمعلول هل هي موجبة لحصول احدهما للاخر ام لا وقد عرفت انها موجبة لذلك ومع تسليم ذلك كله فدعوى

كون العلم الحضوري اتم افراد العلم واكملها انما يتم لو كان العلم الحصولي بحصول الشبح والمثال لا بحصول الحقائق انفسها على

ما هو مذهب المحققين باجمعهم فانه على تقدير حصول الحقائق بانفسها يكون المعلوم والمنكشف بالذات في العلم الحصولي

هو حقائق الاشياء وماهياتها وفي العلم الحضوري هو هويات الاشياء وانياتها وكيف يصح القول بان العلم بهويات الاشياء

اتم من العلم بماهياتها سيما في الامور الجسمانية المحفوفة بالغواشي المادية هل هذا الا مثل ان يقال ان الابصار اتم من العلم وان

الحس اكمل في باب الادراك من العقل ومن يجترئ على امثال ذلك نعم كثيرا ما يمثل العلم بالبصر والمعقول بالمحسوس لكن للعقول

العامية الوهمانية والمدارك الجمهورية الهيولانية ولذلك قد شاعت الامثال في الكلام الالهي وكلمات الانبياء والحكماء

ايضا حيث كان المقصود تفهيم الجمهور واما في ما نحن بصدده فالخطب اعظم من ذلك ولذلك لم يقع التكلم بمعرفة نفسه نعم

وايضا اعتدى حين كون الحاصل في الذهن من الاشياء هو حقائق الاشياء فالمعلوم بالذات هو حقيقة الشيء ومما دخل فيه

المعلوم بالعرض لا خصوص الفرد الخارجي من حيث هو فرد فما ذكره ليبان كون العلم الحضوري اتم من الحصولي لا يدل على ذلك

هذا ثم ان هذا البعض اعترض على ما نقلنا من الشيخ في رسالة منسوبة اليه من ان المعلوم لو كان هو الصور العينية لكان

كل موجود وجودا عينيا معلوما لنا ولكنا لا نعلم المعلوم بان هذا الكلام في نهاية الضعف فانه لا يلزم من جواز كون الموجود

الخارجي معلوما في الجملة ان يكون كل موجود خارجي معلوما لكل احد لجواز ان يكون معلومية الموجود مشروطا بشرط

لا يتحقق في كل موجود خارجي بالنسبة الى كل واحد وايضا لا يلزم من معلومية الموجود الخارجي انحصار المعلومية

فيه حتى لو كان الموجود الخارجي معلوما لكنا لا نعلم المعدوم بل الحق الحقيق بالتصديق ان الشيء قد يكون بعينه وبنفسه ذاته في العلم

الحصولي وقد يكون بذاته وذلك في العلم الحضوري وقد يكون حاصلا بذاته وماهيته كما في العلم الحضوري وليس كل موجود خارجي حاصلا

بذاته لكل احد بل انما يحصل الموجود العيني بذاته لامر يتحقق بينهما علاقة وجودية مستلزمة لحصوله كالعلية والمعلولية هذا كلامه

واقول مراد الشيخ هو ان من المعلوم المحقق ان العلم بالشيء انما يتحقق بان يحصل اثر من ذلك الشيء في العالم فالعلم هو ذلك الاثر

الحاصل في العالم لا الموجود في الخارج والا فيقال ان لم يكن الاثر الحاصل هو العلم بل الموجود في الخارج لزم ان لا يحصل لنا علم

بالمعدوم وايضا لو كان وجود الشيء في الخارج هو العلم كان مجرد ذلك من غير اثر يحصل منه في العالم لزم ان يكون كل واحد عالما بكل

موجود يكون موجودا معه في زمانه او بالنسبة الى كل موجود كذلك على السواء انما لا مدخل في العلم وما ذكره المعترض من علاقة

العلية والمعلولية لا دخل لها في العلم اصلا اذ ليست هي مما توجب حصول احدهما للاخر حقيقة لما عرفت مما ذكرناه في مبحث

السابق بل تلك العلاقة انما توجب المعية في الوجود فقط في الحقيقة فلو كانت معية شيء مع شيء في الوجود حصولا لاحدهما

عند الاخر لكان كل موجود حاصلا لكل موجود يكون موجودا معه في زمانه وكان معلوما له هكذا يجب ان يفهم كلام الاعلام

والله اعلم

ان العلم بالشيء عبارة عن حصوله لذلك
لم لم يسلم حصول الخارج بالذات وحصول [illegible] م ح

والله تعالى ذو الفضل والانعام الخامس الظاهر بل المحقق ان النفس الناطقة تدرك بذاتها الجزئي وسائر الا انها الجزئية بالقوة
المتخيلة وكذا المتخيلة تدرك نفسها ولا يلزم اجتماع المثلين في محلها لان الصور المتخيلة بل الحسية مطلقا انما هي اشباح وامثلة
للجزئيات وليست مساوية لها فان ادراك الحقائق بواسطة العقل لا الحس بل الحجة فهذا الاحتمال قادح من كون علم النفس بهذه
الامور بالمشاهدة الحضورية وجعل ذلك طريقا الى العلم الحضوري للواجب باعتبار الوجودات على ما نقله صاحب الاشراق في
خلسته عن امام المشائين وهذا دليل على عدم الاعتماد على مجرد الكشف الذي يدعيه ارباب المشاهدة الا ما ساعده البرهان
وفي ذلك غنى عن ارتكاب تلك المخاطرات وبما ذكرنا ظهر ضعف ما زعمه الاشراقيون من كون سائر الحيوانات ذوات نفوس
مجردة بناء على ان مدار ادراك الشيء لنفسه على التجرد وانها مدركة لانفسها وذلك لان ادراك الشيء لنفسه اذا كان بنفسه
لا بحصول صورة يستلزم التجرد ولعل نفوس الحيوانات يدركون انفسهم على التجرد وانها مدركة لانفسها وذلك لان
ادراك الشيء لنفسه على التجرد وانها مدركة لانفسها بحصول صورها في محل تلك النفوس كالمتخيلة قال الشيخ في التعليقات
نفوس الحيوانات غير الانسان ليست مجردة وهي لا تعقل ذواتها وانها لو ادركت ذواتها لما ادركتها بقوتها الوهمية [فالمقام]
فلا يكون معقولة والوهم لها بمنزلة العقل من الانسان انتهى السادس نفى صاحب الاشراق العلم المقدم على الايجاد لانه
كلها مطلقا وابطل العناية زاعما ان قبل كون الموجودات وجودها ذهنا او خارجا كيف يتصور تحقق العلم بها فان العلم
بها لا يتصور بدون وجودها ذهنا او خارجا ضرورة عدم تمايز المعدومات الصرفة ولا يمكن وجود الموجودات قبل وجودها
اما خارجا فظاهر واما ذهنا فللزوم الكثرة في ذاته تعالى فليس للواجب علم فعلي اصلا تعالى عن ذلك علوا كبيرا وبذلك قادح في فعله [كونه م]
اختياريا اللاولى اذ لا بد في الفعل الاختياري من مسبوقيته بالعلم ولا يكفي مجرد مقارنته للعلم وما قيل ان الفعل الارادي
غير منفك عن العلم بالمراد واما وجوب السبق فممنوع بل هو مثل ما يدعي المتكلمون ان الارادة يجب ان يكون سابقة على المراد سبقا
زمانيا وانه غير مسلم منهم غاية الامر ان وجوب السبق الذاتي في الارادة مسلم دون العلم بل مقارنة الشعور والعلم للفعل
الناشئ من نفس ذات الفاعل كافية في كونه اراديا ففيه تامل ومع ذلك يرد عليه ما يأتي وكذا ما قيل ان وجود المعلول
في الخارج وان كان عين العلم بالذات لكنه تغايره بالاعتبار فهو من حيث انه متقدم وسبب له من حيث كونه وجوده في الخارج
ففيه ان المغايرة الاعتبارية انما يتحقق ويؤثر حيث يعتبرها العقل ويميز المتغايران فيه وحيث لا عقل ولا ذهن فلا
اثر لها اصلا ويرد عليهم ايضا عدم كون صفة العلم عين ذاته تعالى وما قيل في توجيه كون صفاته تعالى عين ذاته ان الصفة هيهنا
بمعنى الخارج المحمول كالعالم والقادر والمريد فلا امتناع في كون العالم عين ذاته وان كان العلم زائدا عليه فمشترك
بين الواجب وغيره فان صفات جميع الاشياء عين ذاته بهذا المعنى على ما ذكره المحقق الدواني وقد يدفع هذه الشناعة عنهم
بان العلم الفعلي له صورتان احدهما ان يكون العلم من اسباب وجود المعلوم بالذات وهو الظاهر المشهور وثانيهما ان يكون
ذات العالم سببا لوجود المعلوم بالذات كما في الصورة المخترعة للعالم فان نفس وجودها عنه نفس معلوميتها وذات
الواجب بالنسبة الى الاعيان الموجودة من هذا القبيل فكما ان العالم يعلم الصورة المذكورة باختراعها يعلم الواجب الفعل الى ذاته
بايجاده العلم بالصورة حقيقة حصولية وبالعين حضورية وكلاهما فعلي ولا يلزم الايجاب بناء على كون مقارنة الشعور كافيا
في الفعل الاختياري على ما مر وفيه انه على تقدير التسليم يلزم ان لا يكون تصدر الموجودات عنه تعالى على نحو العناية ولذلك
اذ لا قصد ولا ارادة الا ما علمت [illegible] لا احتمال [illegible] وفي هذا اللازم [illegible] [خيرا م]
الاعتبار في المعلومية للوجود [illegible] فانه لا احتمال ههنا وفي هذا اللازم [illegible] مفسدة الايجاب [illegible]
عند المحقق كما لا يخفى على الخبير ولا يلزم ذلك [illegible] الفعل عنه تعالى من نفس [illegible] الخير وعلمه [illegible] كون العلم

مسبوقا

مسبوقا بالعلم ولا كون التدبير مسبوقا بالتدبير بل يجب كون الوجود مسبوقا بالعلم والتدبير على ان القائل بالصور العلمية الحاصلة

في ذاته تعالى قائل بالعلم الاجمالي البسيط الذي هو عين ذاته تعالى وتلك الصور انما هي تفصيل له فيكون مسبوقة به فليتدبر ثم

انه اعترض صاحب الاشراق بعد ابطال العناية بجعل النظام المشاهد في عالم الاحساس الارصاد عن النظام الواقع فيما بين المفارقات

العقلية الطولية والعرضية واضوائها المنعكسة عن بعضها الى بعض وجعل ذلك بدلا عن العناية في سببية النظام صرح بذلك

في حكمة الاشراق وانت خبير بان ذلك النظام الواقع في المجردات ايضا لا بد له من سبب كلا يتم فلا بد من الانتهاء الى علمه تعالى بنظام الكل

او صدور ذلك النظام عن طبع وايجاب ولا بد من كون هذا العلم عين ذاته او قائما بذاته من غير لزوم مفسدة الكثرة على

ما عرفته مفصلا واما المص قدس سره فلم يتبع على سواله له في نفي العلم المتقدم على الايجاد بل اثبت العلم الاجمالي حيث قال

في شرح رسالة العلم كما ان الكاتب يطلق على من يتمكن من الكتابة سواء كان مباشر الكتابة او لم يكن وعلى من يباشرها حال

المباشرة باعتبارين كذلك العلم يطلق على من يتمكن من ان يعلم سواء كان في استحضار العلوم او لم يكن وعلى من يكون مستحضرا

بها حال الاستحضار باعتبارين والعالم الذي يكون علمه ذاتيا انما هو بالاعتبار الاول لانه يستغني بذلك الاعتبار الاحتياج في كونه عالما

الى شيء غيره فانه والعلم بهذا الاعتبار شيء واحد انتهى لكن العلم الاجمالي بهذا المعنى اعني التمكن من الاستحضار انما هو الحاصل للنفس

لانه التام وهو ليس بجيد لمقارنته القوة فتدبر السابع ظهر في نظر جماعة كالمحقق الدواني في بعض رسائله وصاحب القبسات

وغيرهما ان نسبة جميع الازمنة اليه تعالى كان واحدا كما ان نسبة جميع الامكنة اليه كان واحدا يعني ان اعيان الموجودات الزمانية ماضية

او حادثة حاضرة عنده تعالى دفعة واحدة بلا اختلاف في القبلية والمعية والبعدية والمضي والحال والاستقبال لكونه تعالى بريا

عن الوقوع في شيء من الازمنة كبراءته عن الوقوع في شيء من الامكنة بل هو محيط بقاطبة الزمانيات والمكانيات احاطة واحدة

وانما ذلك الاختلاف لها بقياس بعضها الى بعض وبقياسها الا بالقياس الى الحضور عنده تعالى والمعية عنده ومثلوا ذلك بخيط مختلف

الاجزاء بالسود والبيض فانه اذا نظر اليه الانسان مثلا يلاحظ مجموع تلك الاجزاء المختلفة الالوان دفعة واحدة ويرى الجزء

الاسود في موضعه الابيض في موضعه كليهما بتعاقب ولو ان واحدا الحيوان الضعيف الحدقة كالنملة فانه يرى كل جزء يوصل

اليه فان وصوله اليه ولا يرى الجزء الذي بعده او مثله في هذا الان بل في ان هو بعد ذلك الان او قبله وهذا الظن لعله متوهم

من كلام المص في شرح رسالة العلم حيث قال فستعرف في بيان كيفية علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة وسيتبين حقيقة الامر فيه وهو منطوق

فيه لا تنسبه الزمانيات الى زمان لا يجب ان يكون بانطباق في فقط والا لم يكن الاحساس الا في زمان اني لا غير من لها التغير

زمانية بل تلك النسبة انما هي المعية في الوجود سواء كانت منطبقة او غير منطبقة فهو تعالى وان لم يكن واقعا في الزمان لكنه

مع الزمان معية وجودية ولتفاوت نسبة الزمان الى ما مع الزمان على وجهين احدهما بالتغير في ذات ذلك الشيء الذي مع الزمان

كما هو في الاشياء المختلفة الوجود بعضها لا زمان كالحادثات اليومية مثلا فانه في اليوم لكونه معه في الوجود لا في الامس والغد لفقدانه

فيهما وثانيهما ما المتغير في الزمان دون ما مع الزمان كالفلك فانه اليومي في اليوم لكونه في الوجود دون الغد لفقدانه ولو جه

الاول فانه لم يتصور نسبته الى الله تعالى لكن يحصل في تحقق الوجه الثاني بالنظر اليه فانه في اليوم مثلا لكونه معه في الوجود دون

الامس والغد لفقدانهما لا لفقدانه تعالى عن ذلك فيتصور النسبة اليه بالنظر الى الماضي والحال والاستقبال بهذا الوجه او اليوم

مثلا حال بالنظر اليه لكونه معه في الوجود حاضرا عنده ولامس ماض نظر اليه لفقدانه اليوم مع تحققه قبل ذلك والغد

مستقبل نظرا اليه لفقدانه اليوم مع كونه سيكون فالازمنة الثلاثة وان لم يتصور بالنظر اليه بالمعنى المخصص بالحوادث لكنها

يتصور في الحال هو الزمان الحاضر الذي هو معه بالفعل والماضي هو الزمان المتقدم على ذلك الزمان بالنظر اليه والمستقبل

بالنظر الى شيء لا يتصور كون ذلك الشيء مفقودا في الماضي والمستقبل مطلقا على ما مر كذا قال سيد المحققين وغيره وهذا

ماخوذ من كلام

ماخوذ من كلام المصنف في نقد المحصل حيث قال ما لخصه ان القضية التي يدعي استحالتها وهي كون الله تعالى زمانيا تفسر على وجهين

احدهما ان يكون الله تعالى زمانيا بمعنى انه متغير او يقبل التغير والثاني ان يكون وجوده في اي حال فرض مقارنا لوجود

جزء من الزمان وعلى هذا الوجه الثاني لا استحالة في كون الباري تعالى زمانيا بل لو ادعى استحالته فان يكون سهوا على هذا الجزء

في الزمان بمعنى انه قارن وجوده وجود جزء اخر من الزمان لم يكن هذا الجزء متحققا حيث يتحقق ذلك الجزء فان قيل هل يطلق

على الباري تعالى ان الزمان ظرف له ووعا كما يطلق على عدم هذا الحادث وقع في زمان سابق على وجوده من باب المجاز الذي

دعى اليه ضيق العبارة وليس هنا لتطرق مظروف على الحقيقة وليس الزمان امرا يتحقق فيه معنى الاشتمال والاحتواء

ليمكن ان يكون ظرفا ولا سيما والحادث انما يحدث في ان والان عند الاكثر غير منقسم فهو ابعد عن معنى الظرفية والمراد من

قولنا ان عدم هذا الحادث وقع في زمان سابق على زمان وجوده انه صدق على عدمه انه متحقق حين صدق في زمان سابق

على وجوده انه متحقق ولم يكن زمان الوجود المشار اليه متحققا ومثل هذا التفسير لا يستحيل اطلاقه على الباري تعالى فانه يصدق

عليه انه متحقق حين صدق على جزء مخصوص من الزمان انه متحقق انتهى ما اردنا فليس لا زمنة على الاكثر مع الفاء وانقضى

احدهما وقرار الاخر وحصول الامر التدريجي دفعة ولو عند من لا يتغير اصلا واضح البطلان وكيف يمكن حصول المعدوم

فالتمثيل المذكور غير مطابق للممثل له الا اذا كان اجزاء الخيط المذكور تدريجية لا يكون حاضرة ومع ذلك يكون حاضرة

عند الشخص الا انساني دفعة وغير حاضرة عند النملة ولا ريب انها اذا وجدت تدريجية لا يكون حاضرة دفعة عند الشخص

الانساني ايضا والحاصل انه لما كان امتناع الادراك في المثال المذكور ناشيا من جانب العالم الضعف قوته بحيث لو لا الضعف

امكن الادراك وامتناع الادراك في الزمان ليس من جانب العالم ليختلف القوي والضعف في ذلك بل من جانب المعلوم لانه لا

يتقدم شيئا فشيئا والمعدوم غير قابل للحصول فلا ح لا يختلف القوي والضعف في ذلك يتفرع على ذلك انه لو كان ما ظن

حقا لما احتيج الى الفرق بين المعلومات القريبة والبعيدة بتصورها اولا ثم بالقريبة لكون الجميع على السواء في الحصول بالقياس

اليه تعالى لكن كلام شرح رسالة العلم وشرح الاشارات صريح في الفرق بين القبيلين وكذا كلام حكمة الاشراق لكن كلام

التلويحات اعني قوله وادراك لعدم الوجود نفس الحضور له والتسلط من غير صورة ومثالهما يوهم الابتناء على الظن المذكور

والمراد انه كذلك عند وجود تلك الاعداد في اوقات وجودها وان كانت قبل اوقات وجوداتها معلومة بصورها كما يرتسم

في المدبرات الفلكية كما دل عليه كلامه في حكمة الاشراق على ما نقلنا فتفصيل مذهبهم انه تعالى عالم بالمعلول لانه الغيبية سواء

كانت مجردة او مادية انما هو بحضورها عنده تعالى ازلا وابدا وعالم بالامور الحادثة بحضور ذواتها عنده في اوقات

وجودها واما قبل اوقات وجودها فبصورها الحاصلة في المعلولات القديمة فان الحاصل في الحاضر عند الشيء حاضر

عنده ايضا هذا هو المصرح به في كتبهم كما لا يخفى على من تتبعها ثم انه يمكن ان يتصور هذا المظنون على وجهين احدهما ان يكون

القدماء بالنسبة اليه تعالى كالحوادث في تخلل الانفكاك بينهما وان كان بلا تصور وثانيهما ان يكون الحوادث كالقدماء

في عدم الانفكاك والى الاول نظر صاحب القبسات وبنى عليه حدوث العالم وسماه حدوثا دهريا وبالنظر الى الثاني قيل

عليهم انه لو كان كذلك لزم قدم الحوادث وليس شيء منهما بشيء لكون كل منهما منقوضا بالاخر كما لا يخفى على المتدبر التام

الحضور حقيقة انما يتحقق لما دون حضور مادي فلو كان لهذا المادي الثاني ارتباط بمجرد ارتباط الالة بذي الالة يتحقق

الحضور بالنسبة الى ذلك المجرد ايضا واما حضور المادي عند المجرد المبرى عن الالة مما ينفر منه العقل الصريح فضلا عن ان

يحقق واذا عرفت هذا عرفت معنى ما نقلناه عن الشيخ من قوله ولا نظن ان الاضافة العقلية اليها اضافة اليها كيف وجدت

والا لكان كل صورة في مادة من شان تلك الصورة ان يعقل بتجريد ما من تجريد وغيره يكون هو عقلا بالفعل

(هامش:) اي لا زمان للسابق على وجود هذا الحادث لم يوجد على الفاعل فيه ... هذا الحادث ثم

(هامش:) هذا الحادث ثم

هذه الإضافة إليها وهي بحال المعقولية وأما قوله بعد ذلك ولو كانت من حيث وجودها في الأعيان لكان إنما يعقل
ما يوجد في كل وقت ولا يعقل المعدوم منها في الأعيان الخ فهو دليل آخر على امتناع كون الصور المادية من حيث هي مادية
معقولة له تعالى مبني على تحقق المضي والحال والاستقبال بالنسبة إليه تعالى على الوجه الذي قد عرفته هذا الكلام المنقول من الشفاء
المنقول من الرسالة المنسوبة إليه على ما وجدناه مشتمل على أربع دلائل على عدم تحقق العلم الحصولي فيتعين العلم الحضوري لاسيما
الأقسام الأخر بالاتفاق وقد يستدل على العلم الحصولي بأن ذاته تعالى علة للأشياء وهو عالم بذاته والعلم بالعلة يستلزم العلم
بالمعلول فيجب تحقق العلم بالأشياء في الأزل والعلم لا معنى له إلا انكشاف المعلوم إما بذاته وإما بصورته بالضرورة والاتفاق
ولا يمكن تحقق ذوات الأشياء في الأزل وإلا لزم قدم الحوادث فتعين تحقق صورها فيه ولا يمكن قيامها بذواتها ولا بموجود
آخر لما مر غير مرة فتعين قيامها بذاته تعالى وهو المطلوب ويمكن أن يستدل بأن العلم صفة كمال لا يخفى فهو صفة حقيقية إذ لا كمال له تعالى بالإضافات
فيجب أن يكون عين ذاته تعالى أو قائمة بذاته من ذاته لامتناع أن يكون ما هو كماله تعالى ثابتا له من خارج لكن علم التفصيلي بالأشياء
يمتنع كونه عين ذاته تعالى فتعين كونه قائما بذاته من ذاته فيجب أن يكون بصور زائدة على ذوات الأشياء قائمة بذاته تعالى لكون العلم
الحضوري عين ذوات الأشياء المباينة لذاته تعالى ويجب أيضا كونها متقدمة على ذوات الأشياء لأن العلم المتأخر عن ذوات الأشياء لا
يكون مستفادا منها كعلمنا بالأشياء فيلزم كون ما هو كماله تعالى مستفادا من خارج فتعين كون علمه بالأشياء فعليا متقدما
على ذوات الأشياء قائما بذاته تعالى من ذاته وهو المطلوب فإن قلت ظهر أن كماله ومجده إذن بذاته لا بأمر زائد على ذاته فكيف حكمت بكون
تلك الصور كمالا له تعالى قلت لا يبعد كون تلك الصور كمالا له تعالى لكن المراد بما مر أن تلك الصور لما كانت فائضة
عن ذاته تعالى في الحقيقة بذاته من لا بأمر زائد على ذاته يحصل له بما لو كانت مستفادة من خارج فإنه يلزم أن يكون كماله بغيره لا بذاته
ومن هنا ظهر أيضا أن معنى كون ذاته تعالى موصوفة بتلك الصور ومتصفة بتلك اللوازم لكون تلك الصور واللوازم
صادرة منه تعالى لا لكونها حاصلة فيه على ما مر في كلام الشيخ غير مرة التاسع ما ذكره صاحب المطارحات القائلين بالعلم الحصولي
بالحاصل أن القول بارتسام الصور في ذاته تعالى على الترتيب العلي يستلزم أن يكون تعالى منفعلا عن الصورة الأولى لكونها
علة لاستكمال ذاته تعالى بحصول الصورة الثانية وأما أن تلك الصور كمال له تعالى فلأن الصور لكونها ممكنات لا يخفى يكون
حصولها له تعالى بالقوة لا بالفعل نظرا إلى ذواتها فله تعالى قوة الاتصاف بها باعتبار ذواتها الممكنة ولا يخفى أن كون ذاته
تعالى بالقوة في أي جهة كانت نقص وزوال تلك القوة إنما يحصل بوجود تلك الصور بالفعل في ذاته تعالى فوجودها كمال له و
مزيل النقص مكمل لكل صورة سابقة من تلك الصور يكون مكملة لذاته تعالى بحصول الصورة اللاحقة على ما يقتضيه الترتيب العلي ودفعه
هذا ما قد مر مرارا ولا يخفى على أحد أن هذه الصور صدرت بالوجوب عنه تعالى فينقص به وأما ثانيا فبأن فعلية تلك الصورة
إنما هي من جهة المبدأ وجوبها منه على وجه يليق بها هناك فقد ولا قوة أصلا ولا لتلك الصور إمكان من الجهة المنسوبة
إليه تعالى فما يلزم الانفعال لو كان منفعلا من تلك الصور على ذاته من جهة تلك وليس كذلك هذا مما اعتمد عليه أستاذنا
قدس سره في كتاب المبدأ والمعاد في رد مذهب الشيخ بعد ما نقله وأورد ما نقضه وعبر عليه هو أنه يلزم على هذا المذهب صدور
الكثير عن الواحد الحقيقي بيانه أن صورة العقل الأول لما صدرت صورة العقل الثاني معا عن الواجب تعالى فيكون قد صدر عن الواحد
بلا واسطة أمران واحد هو صورة العقل الأول أمران هما ذات العقل الأول وصورة العقل الثاني ولا يجوز أن يقال إن ذات العقل
الأول إنما صدرت عن الواجب من حيث إنه لا بواسطة الصورة وصدرت صورة العقل الثاني عنه بواسطة الصورة فلا يلزم
صدور الاثنين عن الواحد من جهة واحدة بل من جهتين وذلك لأنه يلزم أن لا يكون علم الواجب بالعقل الأول علما فعليا وهو
خلاف مذهبه وما ذهب إليه الأجلة ذهب إلى العلم الحصولي وعندي أن ذلك ضعيف لأن صدور صورة العقل الثاني ليس بواسطة

كما هو كماله منه

بل من جهتين واسطة في صدور العقل الأول

صورة العقل

صورة العقل الاول بل بواسطة ذات العقل الاول فان وجود العقل الاول لما كان من لوازمه وجود العقل الثاني والعلم
بالعلة والملزوم مستلزم للعلم بالمعلول واللازم ايضا العلم بالعقل الاول اعني صورته مستلزم للعلم بالعقل الثاني اعني
لصورته وانما يلزم كون صدور صورة العقل الثاني بواسطة صورة العقل الاول لو كان وجود العقل الثاني من لوازم صورة العقل
الاول وليس كذلك بل هو من لوازم وجود العقل الاول وهذا معنى كلام الشيخ في التعليقات حيث نقلناه سابقا لبيان ترتيب السبب
من قوله مثال ذلك انه تعالى علة لانه عرف العقل الاول ثم ان العقل الاول هو علة لانه عرف لوازم العقل الاول فهو تعالى وان كان سببا
لانه عرف العقل الاول ولوازمه فموجبه ما صار العقل الاول علة لما عرف لوازم العقل الاول انتهى ومما اعتمد عليه الاستاذنا
قدس سره انه لو كان علمه تعالى بالاشياء بحصول صورها فيه لم يخل اما ان يكون تلك اللوازم لوازم ذهنية له او خارجية او لوازم
له مع قطع النظر عن الوجودين لا سبيل الى الاول والثالث اذ لا يتصور للواجب تعالى نحو اخر من الوجود سوى الوجود الخارجي
الذي هو عين ذاته تعالى واللوازم الخارجية لا يكون الا حقائق خارجية لا صورا علمية ذهنية وذلك خلاف ما نحن فيه لان الصور
العلمية يكون جواهرها جواهر ذهنية ولواحقها اعراضا ذهنية وان كان الكل مما يعرض لها في الخارج مفهوم العرض كما سلف تحقيقه
وهذه الحجة ضعيفة لان انقسام اللازم الى الاقسام الثلثة انما يصح حيث يكون الملزوم ماهية غير الوجود والواجب الوجود تعالى
ليس له ماهية سوى الوجود على ما مر في الامور العامة لكن يشترط ان يكون حكم معقولاته تعالى حكم اللوازم الذهنية لانها انما يلزم
من حيث عقله تعالى لذاته لا مطلقا وعقله لذاته وان كان عين ذاته لكن الاعتبار مختلف فهو باعتبار عقله لذاته يلزمه ان يعقل الاشياء
لكون ذاته علة للاشياء والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فذوات الاشياء يلزمه باعتبار ذاته ومعقولات الاشياء يلزمه
باعتبار عقله لذاته وعلى هذا يكون جواهر تلك المعقولات جواهر ذهنية واعراضها اعراضا ذهنية وان كان الكل مما يصدق
عليه مفهوم العرض بحسب الخارج بل الاشكال انما نشأ من ذهاب جماعة في كيفية العلم قبل الايجاد ان ذاته تعالى علم تفصيلي ببعض الموجودات
وهو المعلول الاول وعلم اجمالي لسائرها وبين ذلك بعضهم بما محصله ان العلم بمعنى ما به الانكشاف لا يجب ان يكون حقيقة
المعلوم مساويا له في الماهية بل قد يكون كما في علم الشيء بالكنه وقد لا يكون كما في علم الشيء بالوجه وما يقال ان حصول غير حقيقة الشيء
او حصوله لا يفيد العلم به والمعلوم في الحقيقة في المعلوم بالوجه انما هو كنه الوجه لا ذي الوجه فان اريد ان ذي الوجه ليس معلوما
بالكنه فمسلم اصلا ثم والمستلزم وان اريد انه ليس معلوما بالكنه ثم ولا يتصور ما ولا يلزم في صورة العلم بالمعدوم تعلق العلم بالعدم
الصرف فان المعلوم الصورة وهو الذي لا يكون بحقيقته ولا بما ينكشف به حاصلا للعالم ثم ان العلم الفعلي انما يكون سببا
لوجود المعلوم ومتقدما عليه بالذات او بالطبع سواء كان علما بوجهه او بكنهه فان كون العلم متقدما على المعلوم وسببا لوجوده
لا يقتضي ان يكون علما بالكنه حقيقة فالعلم بمعنى ما به الانكشاف عبارة عن امر حاصل عند العالم وله مناسبة مخصوصة الى المعلوم
بسببها يتميز وينكشف عنده ما يحصل له ذلك الامر سواء كان مساويا له في المرتبة او لا ولا ريب ان للعلة مناسبة مخصوصة مع المعلول
بها يصح بعضها ذلك المعلول المعين دون غيره فيجوز ان يكون نفس ذات العلة المناسبة للمعلول المقتضية اياه المعينة له ما به
انكشافه فيكون نفس ذات العلة علما بالمعلول فلا يبعد ان يكون علمه تعالى بذاته علما تفصيليا بمعلوله الاول واجماليا بالنسبة
معلولاته البعيدة فانه يعلم معلوله الاول قبل ايجاده علما تفصيليا بنفس ذاته المقدسة ويعلم المعلول الثاني كذلك بنفس ذات
المعلول الاول وهكذا الا انه يجب ان يكون علمه الفعلي التفصيلي بجميع الموجودات في مرتبة واحدة بل ذلك ممتنع لامتناع ان يعلم
بامر واحد بسيط معلومات متكثرة بخصوصياتها متمايزة بعضها عن بعض وعلى هذا وان لزم احتياج الواجب في العلم التفصيلي
بالكثير الموجودات الى معلولاته المغايرة لذاته وكونه في مرتبة الذات غير عالم بخفايا الممكنات بالذات بل يحصل علمه بها بعد
الذات لكن احتياجه في علمه التفصيلي الى غيره غير ممتنع فان كماله الذاتي انما هو في العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته والتغير

ذلك المعلوم

في علمه

في علمه اذا لم يكن بحسب الزمان بل بحسب الذات فلا دليل على امتناعه بل قد صرحوا بان علمه بذاته علة لعلمه بمعلولاته وهذا التقدم والتأخر
بحسب الذات انتهى ولا يخفى ما فيه لان الوجه بحسب كونه محمولا على ذي الوجه متحد معه بوجه فان وجه الانسان هو الضاحك مثلا لا المتحد
وليس العلم مع معلوله الخارج عنها المباين لها كذلك الى غير ذلك على وجه ما يظهر بالتامل واكتفى بعضهم بكونه اجماليا فقط
من قبيل الحالة الثالثة من الحالات الثلاثة المذكورة في كتاب النفس قال فاما ان يكون من قبيل الحالة الاولى فهو محال لان
العلم المفصل هو العلم الانساني الذي لا يجتمع اثنان منه في النفس في حالة واحدة بل يحضر واحدا واحدا فان العلم نقش في النفس
وكما لا يتصور ان يكون في شمعة نقشان وشكلان في حالة واحدة لا يتصور ان يكون في النفس علمان مفصلان حاضران
في حالة واحدة بل يتعاقب على القرب بحيث لا يدرك تعاقبها للطف الزمان او يحضر المعلومات الكثيرة بجملة كالشيء الواحد فيكون
للنفس منها حالة واحدة نسبتها الى كل الصور واحدة ويكون ذلك كالنقش الواحد فهذا التفصيل والانتقال لا يكون
الا للانسان فان فرض وجودها مفصلا في حضرته كما نعلم ما متعددة بلا نهاية واقتضى كثرة ثم كانت متناهية لان
الاشتغال بواحد يمنع من آخر فان معنى كون الاول محالا لما انه على حالة بسيطة نسبتها الى سائر المعلومات واحدة فيغني عن التبين
مبدأ يتبين بعضها التفاصيل منه من غير فعله هو المبدأ الخلاق لتفاصيل العلوم في ذوات الملائكة والانس فهو عالم بهذه
الاشياء وهذا اشرف من التفصيل لان المفصل لا يزيد على واحد لا بد ان يتناهى واحدة ومثاله ان نفرض ملكا معه مفاتيح
خزائن اموال الارض وهو مستغن عنها فلا ينتفع بذهب ولا فضة ولا باخذه ولكن يفيضه على الخلق فكل من له ذهب يكون منه
اخذه وبواسطة مفتاحه وصل اليه فكذلك الاول لكن عنده مفاتح علم الغيب يفيض العلم بالغيب والشهادة على الكل فكما يستحيل ان لا
يسمى الملك الذي بيده المفاتيح غنيا يستحيل ان لا يسمى الذي عنده مفاتح العلم عالما فالفقير الذي يأخذ منه دنانير معدودة
يسمى غنيا باعتبار ان الدنانير بيده والملك لا باعتبار ان الدنانير بيده وما فضة ومنه يفيض الغنى على الكل كيف لا يسمى غنيا فكذا
حال العلم انتهى واعترض عليه بانه لو انحصر علمه في الاجمالي لزم ان لا يعلم الاذات بخصوصها ولا يعلم الموجودات بخصوصياتها
ولا يميز في نظره بعضها عن بعض وهو خلاف الظاهر من ان يذكر ولزم ايضا ان لا يعزب عنه موجود بالعلم اذ العلم الاجمالي كما عرفت
نسبته الى جميع الموجودات على السوية فلا يصدر عنه معلول دون آخر والا لزم الترجيح بلا مرجح وعدم صدور الموجودات
عنه بالعلم مناف لكون علمه تاما فعليا وبانه يجوز ان يعلم الواجب جميع الموجودات بعلوم كثيرة لكن بالالتفات واحد فلا يشغله
شان عن شان ومنهم من قال ان ذاته تعالى علم اجمالي بجميع الموجودات بمعنى انه علم بالفعل بخصوصيات جميع الاشياء على وجه يميز بعضها
عن بعض في علمه تعالى وعليه حمل كلام بعض العارفين حيث قال نحو العلم هنالك على عكس نحو العلم عندنا فان المعلوم هنالك ادنى
من العلم يجري مجرى الظل من الاصل فما عند الله هو الحقائق المتاصلة التي تنزلت الاشياء منها بمنزلة الصور والاشباح فما من
الاشياء عند الله احق بها مما عندنا بعينها فالعلم هنالك شيئية للمعلوم اقوى من المعلوم في شيئية نفسه فانه مثبت الشيء
ومحقق الحقيقة فالشيء مع نفسه بالامكان فانه بين ان يكون وبين ان لا يكون ومع مثبته بالوجوب ومثبت الشيء في شيئيته
فانه الشيء ومن يليه وان كان فهم هذا لطيف شديد بل واذا كان ثبوت نفس الشيء عند العالم حضوره له مثبته ما هو اولى من نفسه
اولى بذلك وكذا كلام المحقق الدواني من ان الذي يتيسر ان يكون مذهب الحكما هو ان ذاته تعالى عين العلم القائم بذاته فهو علم
بذاته وعلم بمعلولاته اجمالا لا كما قال بعضهم ان الصورة المحسوسة لو قامت بنفسها كانت حاسة ومحسوسة فهذا العلم القائم
بذاته هو علم بذاته باعتبار وعلم اجمالي بمعلولاته باعتبار آخر فحيثيات الاولى بذاته هو علم بذاته باعتبار وعلم الحيثية
الاولى علة للحيثية الثانية والمعلولات كلها حاضرة لديه لا يمنع ان يكون بها كثرة بحسب تلك الحضور ان الصورة العقلية
في العلم الاجمالي واحدة مع كثرة المعلومات على ما تقرر في موضعه انتهى واورد على هذا المذهب انه كيف يتصور تميز صور

واحدة بسيطة

واحدة مباينة لماهية مختلفة تلك الحقائق بحقائقها في نظر العالم لهذه الامتيازات المعقولة الصورة ومنهم من قال ان ذاته
تعالى علم اجمالي بالموجودات كلها بخصوصياتها لكن لا على ان يتميز بعضها عن بعض في العلم بل التميز يحصل بالتفصيل والاول لا يتو
الثاني على ما حقق في موضعه هذا ايضا بعد التسليم كالاول انه كيف يمكن ان تعلم معلومات مختلفة بحقيقة واحدة مع تبا
ينها مات لم يتميز بعضها عن بعض ولم يشترك مع سائر مباينها فان نسبة الاجمالي الى جميع المعلومات على السواء فلا ترجيح
دون اخر فلا يكون الصادر عن علم كامل هذا الحوادث او ما عداه من ايراد المباحث المتعلقة بهذا المقام وتلك المشتركة كاملة
في ذاتها كاملة للوازم وهو يتحول العقل والافهام نكمل [illegible] ذكرنا في مباحث الوجود من الامور
العامة من تحقيق مذهب الحكماء في حقيقة ان للوجود افراد حقيقية وانها حقائق مختلفة بالشدة والضعف متحدة مع
الماهيات في الخارج وزائدة عليها بحسب العقل فقط لا كما يقوله المتاخرون من ان الوجود مفهوم مصدري اعتباري لا
حقيقة له في الخارج وان الماهية متحققة في الخارج باعتبار صدورها عن الجاعل ونسبتها اليه او ارتباطها بجاعلها منشأ لانتزاع
هذا المفهوم الاعتباري لئلا يلزم كونه اعتباريا محضا غير مطابق لما في نفس الامر ولا كما يقوله الاشعري من كون الوجود
مرادفا للماهية وعينا لها عينا وذهنا غير زائد عليها حقيقة ولا مفهوما ولا كما نسبه صاحب الاشراق الى المشائين من كون
الوجود زائدا على الماهية في الخارج قائما بها كالسواد والبياض بالنسبة الى كل من هذه الثلاثة اما مذهب الاخرين فهو ظاهر مع
ظهور [illegible] في الكتاب مستقصى هناك واما الاول فلما [illegible] ومما يزيده بيانا ان
حقيقة الجعل والصدور لا تتضح مع اعتبار الوجود لان يحصل ما يتصور ويعقل منهما قبل الفيض ولا معنى لان يفيض من شيء
ما لا يكون هو او بعض منه ولا معنى لفيضان ماهية المجعول من ماهية العلة لان الماهيات متغايرة ومتباينة بذاتها كل واحدة منها
على مرتبتها غير قابلة للتشكيك والاختلاف بالشدة والضعف لم يمكن اشتمال ماهية على ماهية اخرى وعلى سنخها وشبهها
لا يحصل منها الاخرى من الاولى ومما قالوا من ان معنى المجعولية هو ان يجعل الجاعل الماهية بحيث ينتزع منها الوجود فلا يجدي شيئا
لان تلك الحيثية [illegible] ان ينبعث من الجاعل فلا معنى لحقيقة الوجود
سوى ذلك لان [illegible] الوجود المستند [illegible] لا يكون الوجود المستند وجها من
وجه وهي منصوص [illegible] هذا الوجه [illegible] حقيقتها والذي لا حيلة [illegible] من كون الوجود ذا فرد حقيقي [illegible]
تلك التقدير بالماهية بحسب الخارج تمام [illegible] واستحالة [illegible] ما قلنا يكون نفس الماهية
في الخارج [illegible] في العقل [illegible] الاستحالة [illegible] الوجود [illegible] الماهية في الخارج [illegible]
في الخارج الا الماهية [illegible] والاول [illegible] الاشراقيون [illegible]
عن العلة [illegible] الوجود [illegible] يلزم ان يكون له هوية
[illegible] الماهية [illegible] الخارج [illegible]
[illegible] حقيقة الوجود [illegible] الكون [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

العلة اشد لانه من الوجود المعلول والمراد من الشدة هو كون الشئ بحيث ينتزع منه امثال شئ اخر فيكون الشئ الاول هو الشديد والثاني هو الضعيف فالاشد كانه يشتمل على عدة امثال الاضعف فوجود العلة لكونه اشد من وجود المعلول يكون مشتملا على الوجود المعلوم مع زيادة فالعلة التي هي علة العلل كلها وينتهي اليها جميع المعلولات كانها تشتمل على المعلولات كلها فهي المعلولات كلها بعنوان الوحدة واذا صدرت عنها المعلولات وتباينت وتمايزت بعضها عن بعض كانت هي بعينها هي العلة بعنوان الكثرة من غير ان ينقص من العلة شئ اذ المعلول ليس جزءا من العلة وبعضا منها حقيقة بل انما هو اثر منها وظل لها وما من المعلول في العلة انما هو اصله وسنخه اذ فرق بين ان ينقص من شئ شئ وبين ان ينضم شئ الى شئ ومفاد العلية والتاثير انما هو الاول لا الثاني فالوجود الواجبي مشتمل على جميع وجودات الممكنات التي هي عبارة عن ذواتها لا امور عن مهياتها اذ فرق بين الذات والمهية على ما عرفت فعلمه تعالى بذاته عين العلم بجميع ذوات الاشياء وهذا هو المراد من كون ذاته تعالى علما اجماليا بالاشياء وعقلا بسيطا لها على معنى ما حصلناه من كلام الشيخ كما مر فظهر انه لا يعزب عن هذا العلم الذي هو عين ذاته تعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين بلا تكلف وتجوز لكن لما لم يمكن التميز بين امثال الضعيف الذي يشتمل عليها الشديد في الخارج لكونها متحدة متجانسة فلم توجد متميزة انما هي

في العقل لم يكف العلم في صدور النظام من حيث هو نظام لا سيما غاية التفصيل كما عرفت وايضا وان كان هذا العلم علما بالمهيات ايضا من وجه لكن لما ليس علما بها من حيث هي مهيات لم يتميز الماهية عن الوجود بحسب الخارج بل انما يتميز عنه في العقل فقط وفي العقل البسيط لا يكون تميز اصلا لا بين وجود ووجود ولا بين وجود ومهية فبالاضطرار لزم القول بالعقل التفصيلي المتحقق بحصول صور المهيات في العاقل متميزة بعضها عن بعض وعن الوجود فعلمه تعالى بالاشياء وهذان العلمان هما المشار اليهما بالكل الاول والكل الثاني في كلام الفارابي في الفصوص على ما نقلناه وينبغي ان يعلم ان هذا الحصول ليس هو بالمعنى المشهور فان المتبادر من الحصول في المشهور ان يكون الصورة حاصلة من الاشياء في العقل وفيما نحن فيه الاشياء حاصلة من الصور في الخارج وجميع المفاسد التي اوردت على القول بالعلم الحصولي في الواجب مبتنية على الاشتباه بين هذين المعنيين للحصول فعلى هذا لو قال قائل ان علمه تعالى بالاشياء ليس حصوليا كما انه ليس حضوريا لكان صوابا من هذا الوجه تدقيق لها هي يمكن ان يدفع النظر ويدعى ان احديثه الصور وحصولها في ذاته تعالى انما هو التفهيم كون ذاته تعالى علما بجميع الاشياء تفصيلا وتبيين معنى

صدورها عنه فان قولنا صدر عن علم وذلك لانه لما كان حصول الصور حقيقة في ذاته تعالى متميزة بعضها عن بعض لم يكن فيه كونه ذاته متكثرة بحيث لو اعتبرها العقل وفصل ما اشتملت هي عليه بعنوان الكثرة من الوجودات المعلولة بحيث حصل في العقل الصور المتكثرة مطابقة لتلك الوجودات حقيقة متميزا عن تلك الحيثية السابقة بحصول الصور في العقل بالاعتبار المذكور فحصول الصور في ذاته تعالى كما هو شايع في الاعتبارات فانهم يقولون ان المهية البسيطة مركبة من الاجزاء العقلية كالجنس والفصل مع ان حقيقة في المهية البسيطة لا حصول لها في الحقيقة انما هو في العقل لكن لما كان ذلك الحصول في العقل بسبب ملاحظة ايا ما من حيثية بها ما يحاذيه من الاشتراك والامتياز حملوا حصولها في العقل حصولا في المهية واعتبروها مركبة منها في العقل وكذا الحال في الاعتبارات المرتبة للمهيات فكون ذاته تعالى علما بذاتها بالحيثية المذكورة كان حصول الاشياء عنه تعالى عن علم وليستتبعها صدور النظام بسبب انه يحصل من الحيثية المذكورة ثم وكذا الاشياء عنها ... من حيث هو ما فيه المذكور ... العقل ... الوجود
[illegible]
[illegible]

وانه مستبق

وانه منفرد من بين الفلاسفة بذلك لم يتنبه للقول بحصول الصور في ذاته تعالى وصدقه ابن الرشيد في ذلك النقل الا انه جعله
موافقا للفلاسفة في ذلك على ما مر ولولا ان مراد الشيخ هو ما ذكرنا لما صح ذلك النقل وتصديقه فيه مع كون كتبه ورسائله
محشوة بحديث الصور على ما عرفته وعلى هذا يكون ما مر غير مرة في كلام الشيخ من ان اتصافه تعالى بتلك الصور انما هو من حيث هي
صادرة عنه تعالى لا من حيث هي حاصلة فيه وانها حاصلة من ذاته لا من غيره وامثال ذلك اشارة الى ان المراد من الحصول فيه هو
المعنى المشهور المتبادر بل هو معنى اخر فليتأمل جدا هذا هو الكلام في العلم بالكليات والطبائع المرسلة والجزئيات المجردة
وهذا العلم ثابت دائما غير متغير اصلا كالمعلوم واما العلم بالجزئيات المادية المبدعة الحادثة المتغيرة فقد يكون دائما
غير متغير اصلا وان تغير المعلوم وذلك اذا كان العلم بها حاصلا من اسبابها وعللها المتادية اليها فيكون تعقلا غير محتاج
الى الزمان وقد يكون متغيرا فيكون حادثا بعد ما لم يكن وزائلا بعد ما كان وذلك اذا كان حاصلا من وجودها فيكون

العلم بها م

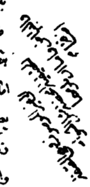
احساسا ومحتاجا الى الزمان وعلم الباري تعالى بالاشياء لما لم يجز ان يكون حاصلا له من وجودات الاشياء المعلومة وجب ان يكون
علمه بالجزئيات حاصلا له من ذاته لانه علة للموجودات كلها وينتهي اليها سلسلة العلل والاسباب فيكون تعقليا ويكون ثابتا
غير متغير اصلا وان تغير المعلوم فانه تعالى يعلم كل ذي وقت علما ثابتا قبل ذلك الوقت وفيه وبعده فيعلم وجوده بالاسباب
المتادية اليه وعدمه بالاسباب المقتضية له ولا يتوقف علمه بالموجودات الى حضور الان او الزمان الذي يختص الوجود به ولا علمه
بالعدم الى حضور الان او الزمان الذي يختص به العدم فلا يدخل في علمه تعالى ماض ولا مستقبل ولا حال قال الشيخ في الهيات الشفا
ولانه مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة باعيانها والموجودات الكائنة الفاسدة بانواعها
اولا وبتوسط ذلك باشخاصها ومن وجه اخر لا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا
متشخصا بل على نحو اخر فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل عقلا زمانيا انها موجودة غير معدومة وتارة انها معدومة
غير موجودة فيكون لكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود
متغير الذات ثم الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص لم يعقل بما هي فاسدة وان ادركت بما هي مقارنة لمادة
وعوارض مادة ووقت وتشخص وتركيب لم يكن معقولة بل هي محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا في كتب اخرى ان كل صورة لمحسوس وكل
صورة خيالية فانما ندرك من حيث هي محسوسة او متخيلة بالة متجزية وكما ان اثبات كثير من الافاعيل للواجب الوجود نقص له كذلك
اثبات كثير من التعقلات بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي ولا يعزب عنه مثقال
ذرة في السموات ولا في الارض وهذا من العجائب التي يحتاج تصورها الى لطف قريحة ثم اشار الى بيان النحو الاخر الذي عليه يجب ان
يكون تعقله لهذه المتغيرات فقال واما كيفية ذلك فلانه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدأ كل موجود عقل اوائل الموجودات عنه
وما يتولد عنها ولا شيء من الاشياء يوجد الا وقد صار من جهة ما يكون واجبا بسببه وقد بينا هذا فيكون هذه الاسباب
تتادى بمصادماتها الى ان يوجد عنها الامور الجزئية فالاول يعلم الاسباب ومطابقاتها فيعلم ضرورة ما يتادى اليها وما
بينها من الازمنة وما لها من العودات لانه ليس يمكن ان يعلم تلك ولا يعلم هذا فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هي كلية اعني من
حيث لها صفات وان تخصصت بها شخصا فبالاضافة الى زمان متشخص او حال متشخصة لو اخذت تلك الحال بصفاتها كانت ايضا
بمنزلتها لكنها تستند الى مبادي كل واحد منها نوعه في شخصه فيستند الى امور شخصية وقد قلنا ان مثل هذا الاسناد قد يجعل
للشخصيات رسما ووصفا مقصورا عليها ثم اورد لذلك مثالا فقال كما انك اذا تعلم الحركات السماوية كلها فانت تعلم كل

ما انه لكسوف

كسوف وكل اتصال وكل انفصال جزئي يكون بعينه ولكن على نحو كلي لانك تقول في كسوف ما انه كسوف يكون بعد زمان حركة يكون لكذا من
كذا شماليا نصفيا ينفصل القمر منه الى مقابلة كذا ويكون بينه وبين كسوف مثله سابق له او متاخر عنه مدة كذا وكذا بين حالي الكسوفين

الاخوين

الاخرين حتى لا ننصرف عادصنا من عوارض تلك الكسوفات الاعلمية وكذلك علمه كليا لان هذا المعنى محمول على كسوفات كثيرة كل
واحد منها يكون حاله تلك الحال لكنك تعلم بحجة ما ان ذلك الكسوف لا يكون الا واحدا بعينه وهذا لا يدفع الكلية ان تذكرت
ما قلناه قبل ولكنك مع هذا كله لم يجز ان تحكم في هذا الان بوجود هذا الكسوف او لا وجوده الا ان تعرف جزئيات الحركات بالمشاهدة
الحسية ثم قال فان منع مانع ان يسمى هذا معرفة للجزئي من جهة كلية فلا مشاحة فان غرضنا الان في غير ذلك فهو في تعريفنا ان
الامور الجزئية كيف تعلم و يدرك علما وادراكا يتغير معهما العالم فانك اذا علمت امر الكسوفات كما توجد انت او لو كنت موجودا
وانما كان لك علم لا بالكسوف المطلق بل بكل كسوف كائن ثم كان وجود ذلك الكسوف وعدمه لا يغير منك امرا فان علمك في الحالين
يكون واحدا وهو ان يكون كسوفا له وجود وصفات كذا بعد كذا و بعد الشمس في الحمل كذا في مدة كذا و يكون هذا العقد منك صادقا
قبل ذلك الكسوف ومعه وبعده فاما ان ادخلت الزمان في ذلك فعلمت في ان مفروض ان هذا الكسوف ليس بموجود ثم علمت في ان اخر انه
موجود لم يبق علمك ذلك عند وجوده بل كان يحدث علم اخر و يكون فيك التغير الذي اشرنا اليه و لم يصح ان يكون في وقت الانجلاء
على ما كنت قبل الانجلاء وانت زماني و اني والاول الذي لا يدخل في زمان و حكمه فهو بعيد ان يحكم حكما في هذا الزمان و ذلك
الزمان من حيث هو فيه و من حيث هو حكم منه حكم جديد او معرفة جديدة و قال في الاشارات الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل
الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبة الى مبدأ نوعه في تشخصه يتخصص به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافي اسبابه
الجزئية واحاطة العقل بها و تعقلها كما تعقل الكليات و ذلك غير الادراك الجزئي الزماني لها الذي يحكم انه وقع الان او قبله او
يقع بعده بل مثل ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وجزئي ما في مقابلة ثم ربما
وقع ذلك الكسوف و لم يكن عند العاقل احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك اخر
جزئي يحدث مع حدوث المدرك و يزول مع زواله و ذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما بجزئي فان العاقل لان
بينا العقل في موضع كذا و بين كونه في موضع كذا يكون كسوف معين في وقت من زمان اول الحالين محدود عقله و ذلك الامر ثابت
قبل كون الكسوف ومعه و بعده ثم قسم الصفات للاشياء و محصل القسمة ان من الصفة ما يتغير بتغيرها الموصوف ومنها ما لا يتغير
بتغيرها الموصوف فالثاني لا يكون متقررا في ذات الموصوف مثل كونك يمينا و شمالا والاول يكون متقررا في ذات الموصوف وهذه
اما ان لا يلزمها اضافة الى غيره وهذه على قسمين ما لا يتغير بتغير المضاف اليه و ما يتغير بتغيره فالاول كالقدرة فانها هيئة بالذات يتبعها
يصح ان يصدر عن تلك الذات فعل فهي يقتضي كون القادر مضافا الى مقدوره وحاله ولا يتغير بتغير المضاف اليه فان القادر على تحريك
زيد لا يصير غير قادر في ذاته عند انعدام زيد لكن يتغير اضافته فانه لا يكون قادرا على تحريك زيد وان كان قادرا في ذاته
والسبب في ذلك ان القدرة يستلزم الاضافة الى امر كلي لزوما اوليا ذاتيا والى الجزئيات التي يقع تحت ذلك الكلي لزوما ثانيا غير
ذاتي بل بسبب ذلك الكلي والامر الكلي الذي يتعلق الصفة به لا يمكن ان يتغير فلاجل ذلك لا يتطرق التغير الى الصفة واما الجزئيات
فقد يتغير و يتغير معها معنى الاضافات الجزئية العرضية المتعلقة بها والثاني كالعلم فانه صورة متقررة في العالم مقتضية لاضافته
الى معلومه و يتغير بتغير المعلوم فان العالم بكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار و ذلك لان العلم يستلزم الاضافة الى
معلومه المعين ولا يبقى بعد تغير ذلك المعلوم بعين التعلق الاول بخلاف القدرة فان القدرة متعلقة بالمقدور الكلي اولا و بتوسطه بالمقدور
الجزئي الذي وقع تحت ذلك الكلي ثانيا اما العلم فانه اذا تعلق بالكلي فلا يتعلق بالجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي الا بعلم اخر
استونف العلم ويتجلي و يتعلق به ذلك الجزئي بعلم اخر مثلا العلم بان الحيوان جسم لا يقتضي بانفراده العلم بكون الانسان جسما
ما لم ينضم اليه ذلك علم اخر هو العلم بكون الانسان حيوانا فان العلم بكون الانسان جسما علم مستانف له اضافة مستانفة
و هيئة جديدة للنفس لها اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسما علم مستانف غير هيئة مخصوصة تلك العلم و يلزم



من ذلك

من ذلك انه يلزم تغير حال الموصوف بالصفة التي تكون من هذا القسم باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا بالاضافات
بل في نفس تلك الصفة ثم بعد تمهيد ذلك قال ما ملخصه ان كل ما لا يكون موضوعا للتغير لا يجوز ان يتبدل صفاته بتبدل صفاته
المفردة المحضة ولا الصفات المفردة المتعلقة بالاضافة التي تتغير بتغير الاضافة ويجوز ان يتبدل اضافاته اللازمة لصفاته المفردة
التي لا تتغير بتغير تلك الاضافات ولا مع تكون ذلك في اضافات بعيدة لا لازمة لزوما اوليا ولا يمكن ان يكون في اضافات قريبة
لازمة لزوما اوليا فان التغير فيها يقتضي التغير في نفس تلك الصفات وكذا يجوز ان يتبدل اضافات المحضة وهو ظاهر ثم قال فالواجب الوجود
يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الان والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه
بالجزئيات على الوجه المقدس العالي على الزمان والدهر وقال في التعليقات العالم انما يصير مضافا الى الشيء المعلوم بهيئة يحصل   الى م
في ذاته وليس الحال في العالمية كالحال في التيامن والتياسر الذي اذا تغير الامر الذي كان متيامنا او متياسرا لم يتغير هيئة فيه
كانت له هذه الاضافة الا نفس هذه الاضافة اعني التيامن فان الاضافة قد تكون بهيئة في المضاف اليه كالعاشق والمعشوق   والمضاف اليه م
والعالم والمعلوم وقد لا يكون بهيئة كالحال في التيامن فان العلم يبطل ببطلان هيئة كانت الاضافة بينه وبين المعلوم
تتبعها والتيامن لا يبطل هيئة ثم يبطل ببطلانها والاضافة بالحقيقة عارضة لتلك الهيئة في العالم والعاشق لا ان
تلك الهيئة هي نفس الاضافة ثم قال فالعلم ليس هو وجود المعلوم في ذاته اذ ليس وجود الشيء في ذاته سببا لحصول العلم والا
لم يكن علم بالمعدوم بل العلم وجود هيئة في ذات العالم فالشيء اذا كان معلوما ثم يصير لا معلوما فالحالة يتغير في العالم لا لتغير
الاضافة مطلقة فواجب الوجود لو كان علمه زمانيا اعني زمانا ما مشارا اليه حتى يعلم ان الشيء الفلاني في هذا الوقت غير موجود
وغدا يكون موجودا كان علمه متغيرا فانه كما ان هذا الشيء غير موجود الان ويصير موجودا غدا كذلك العالم به اما ان يعلمه
كذلك فيكون متغيرا واما ان يكون علمه غدا كعلمه في هذا اليوم فلا يكون علما فانه يكون محالا او لا يكون علمه غدا كعلمه في
هذا اليوم بل قد تغير واما انه كيف يكون علمه فهو ان يكون بسبب اعني ان يكون يعرف الموجودات كلها على وجه كلي واذا كانت
الاشياء كلها واجبة عنه الى اقصى الوجود فانه يعرفها كلها اذ كلها من لوازمه ولوازم لوازمه واذا علم انه كلما كان كذا
اعني جزئيا وكلما كان كذا كان كذا اعني جزئيا اخر ويكون هذه الجزئيات مطابقة لهذا الحكم يكون قد عرف الجزئيات
على الوجه الكلي الذي لا يتغير الذي يمكن ان يتناول اي جزئي كان لا هذا المشار اليه ثم قال ومثل هذا ان منجما يعلم ان
الكوكب الفلاني كان اولا في الدرجة الفلانية فصار الى الدرجة الفلانية ثم بعد كذا ساعة قارن الكوكب الفلاني ثم
دخل بعد كذا ساعة في ذلك الكسوف ثم بقي كذا ساعة في ذلك الكسوف ثم فارق الشمس وانجلى قد يكون قد عرف كل ذلك
باسبابه ولا يكون قد عرف ان هذا الكوكب في هذه الساعة في الدرجة الفلانية حتى يكون الساعات التي بعدها منسوبة
الى هذه المشار اليها ويتغير علمه بتغير الاحوال وتجددها فاذا لم يعرف على الوجه الذي ذكرناه اعني بالسبب كان حكمه في اليوم
وغدا وامس حكما واحدا والعلم لا يتغير فانه صحيح دائما في هذا الوقت وفيما قبله وفيما بعده ان الكوكب الفلاني كذا ساعة
يقارن الكوكب الفلاني وفي هذا الوقت الفلاني المشار اليه المستفاد علمه من خارج مقارن لكوكب الفلاني وعند مقارنته
لكوكب اخر فانه اذا جاء الغد بطل الحكم الوقتي والعلم الوقتي فاذن الفرق بين العلمين ظ فواجب الوجود علمه على الوجه الكلي
علم لا يعزب عنه مثقال ذرة وهذا الكسوف الشخصي وان كان معقولا على الوجه الكلي اذ قد علم باسبابه والمعقول منه بحيث
يجوز حمله على كسوفات كثيرة كل واحد منها حاله حال هذا الكسوف فان الاول تعم يعلم انه شخص في الوجود وعلمه محيط بوجوده الشخصي
فانه ان لم يعرف وحدانيته لم يعرف حق المعرفة وكذا نظام الموجودات باسره وان عرفه على وجه كلي بحيث يكون معقوله يجوز
حمله على كثيرين فانه يعلم انه واحد وكذا يعلم ان العقل الفعال واحد وان كان عقله على وجه كلي وعلم بان هذا الكسوف

[illegible]



تخصيصي لا يوقع المعقول الكلي والعلم ما يكون بأسبابه والمعرفة ما يكون بمشاهدته والعلم لا يتغير البتة وإن كان نحن بها فإن علمنا
بأن الكسوف بعد أيكون نعم ركبا من علم ومشاهدة ولو كان عندك لم يكن مشار إليه كان معلوما بأسبابه لم يكن إلا علما كليا ولم يكن
يجوز أن يتغير ولم يكن زمانيا فإن كل علم لا افتراق بالإشارة وبالاستثناء إلى شيء مشار إليه كان يتغير العلم بالمسبب ما دام السبب موجودا — لا يتغير
لكن العلم الذي يتغير هو أن يكون مستفادا من وجود الشيء ومشاهدته فواجب الوجود تعالى منزه عن ذلك أنه لا يعرف الشيء من وجوده
فيكون علمه زمانيا أو مستحيلا أو متغيرا ولو كان من حقيقة الواجب الوجود وما يوجبه أنه مبدأ صدور اللوازم كلها عنه كان
سببا لازم إلى أقصى الوجود لكنا نحن أيضا نعلم الأسباب بمسبباتها ولوازمها وكان علمنا أيضا لا يتغير وإذا كان هو يعقل ذاته وما
توجبه أنه يجب أن يكون علمه كليا بأسباب الشيء ولوازمه فلا يتغير انتهى واعلم أنه كما أن من هذا الطريق يصحح العلم بالجزئيات المتغيرة
كذلك يصحح العلم بالجزئيات المتشكلة أيضا فإن إدراك المتشكلات إذا لم يكن من سبيل الجزئية المستندة إلى الإشارة الحسية ولا
بل من سبيل التخصيص بصفات مستندة إلى مبدئه وغيره في تخصصه لا يستدعي الانطباع في الجسمانية واعلم أيضا أنه لا يخرج من
هذا الطريق عن إحاطة علمه تعالى شيء جزئي أصلا بل نفي علمه تعالى عن الجزئيات على وجه الجزئية عبارة عن نفي الإحساس بها عنه
تعالى كما هو الظاهر بل الصريح من كلام الشيخ ولا يلزم من نفي الإحساس بالشيء نفي العلم به فلا وجه لما أورده المصنف في شرح
الإشارات على الشيخ من أن هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الأحكام بأحكام تعارضها في الظاهر و
ذلك لأن الحكم بأن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول إن لم يكن كليا لم يمكن أن يحكم بإحاطة الواجب بالكل وإن كان كليا
وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته أوجب ذلك الحكم أن يكون عالما به لا محالة فالقول بأنه لا يجوز أن يكون عالما به لامتناع
كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضه في بعض الصور وهذا دأب الفقهاء ومن يجري
مجراهم ولا يجوز أن يقع أمثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض الأحكام فيها فالصواب أن يؤخذ بيان هذا
المطلوب من مأخذ آخر وإن بقي العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الإحساس به وإدراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي
متغيرة فلا يمكن إلا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها والمدرك بتلك الإدراكات يكون موضوعا للتغير لا محالة
أما إدراكها على الوجه الكلي فلا يمكن إلا بالعقل والمدرك بهذا الإدراك يمكن أن لا يكون موضوعا للتغير فمن الواجب الأول
وكل ما لا يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع أن يدركها على الوجه الثاني من جهة ما هو عاقل على الوجه الأول
أن يدركها على الوجه الثاني انتهى كلام شرح الإشارات وأنت بما علمت خبير بما فيه هذا تصحيح العلم بالجزئيات المتغيرة على
القول بارتسام الصور في ذاته تعالى بالمعنى الذي حققناه وأما تصحيحه على القول بالعلم الحضوري فواضح فإنه لما لم يكن العلم
الحضوري مستدعيا لارتسام الصور في ذاته تعالى لم يكن تغير المعلوم موجبا لتغير ما هو صفة حقيقية له تعالى بل لتغير إضافة بينه
وبين معلومه وهو جائز اتفاقا وإلى هذا أشار المصنف قدس سره بقوله وتغير الإضافات ممكن وقال في شرح رسالة العلم
وأما علم الباري تعالى بالجزئيات ففيه خلاف بين المتكلمين والفلاسفة وذلك أن المتكلمين قالوا إن الباري تعالى يعلم
الحادث اليومي على الوجه الذي يعلم أحدنا أنه موجود في هذا الوقت ولم يكن موجودا قبله ويمكن أن يوجد بعده أو لا يمكن
ثم إذا انتبهوا بوجوب تغير العلم بالمتغير بحسب تغيره ما التزم بعضهم جواز التغير في صفات الله تعالى أو في بعضها وقال
القائلون بالإضافات فقط إن تغير الإضافات في الله تعالى جائز عند جميع العقلاء كالخالقية والرازقية والإضافة إلى كل
شخص وقال غيرهم يجوز أن يكون ذاته محلا للحوادث كما جوز طائفة من الحكماء كونه محلا للمعلولات فإن الصور المعلولات
غير المتغيرة ولم يجوز التغير في صفاته في هذا الوضع وأنكر التغير أصلا وقال العلم بما سيوجد هو العلم بوجوده حين وجوده — على القدم
إلى أمثال ذلك من المتمسكات الواهية وأما الحكماء فالظاهر من المنتسبين إليهم قالوا إنه تعالى عالم بالجزئيات على الوجه

الكلي لا على

منافٍ لذاته هو ارادته لذلك الشيء ورضاه ثم انا اذا حققنا حكمنا بان الفرق بين المريد وغير المريد سواء كان في حقنا او في حق الله
تعالى هو ما ذكرنا فان ارادتنا ما دامت متساوية النسبة الى وجود المراد وعدمه لم يكن صالحة لترجيح احد ذلك الطرفين
على الاخر واذا صارت نسبتها الى وجود المراد ترجح بالنسبة الى عدمه بحيث ان الرجحان لا يحصل الا عند الانتهاء الى حد
الوجوب لزم منه الوقوع لان الارادة الجازمة انما يتحقق عند الله تعالى وهذا التفصيل انه وجب للفعل فاذن ما يقال
من الفرق بين الموجب وبين المختار ان المختار يمكنه ان يفعل وان لا يفعل والموجب لا يمكنه ان لا يفعل كلام باطل لانا
بينا ان الارادة متى كانت متساوية النسبة لم يكن جازمة وهناك يمتنع حدوث المراد ومتى ترجح احد طرفيها على الاخر صارت
موجبة للفعل ولا يبقى بينها وبين سائر الموجبات فرق من هذه الجهة بل الفرق ما ذكرناه ان المريد هو الذي يكون عالما بصدور
الفعل الغير المنافي عنه وغير المريد هو الذي لا يكون عالما بما يصدر عنه كالقوى الطبيعية وان كان الشعور حاصلا لكن الفعل
لا يكون ملائما له بل منافيا فهو مثل الملجأ الى الفعل فان الفعل لا يكون مرادا انتهى كلامه فتأمل فيه فانه بظاهره يشعر بكون العلم
بالرضا اليه والخلاف في المريد والتحقيق ما ذكرناه فان قيل ارادته تعالى لا يصح ان يكون عين علمه فانه تعالى يعلم كل شيء ولا يريد
كل شيء فانه لا يريد شرا ولا ظلما ولا كفرا ولا شيئا من القبائح والسيئات فارادته تعالى امر اخر وراء علمه قلنا لا يلزم من كون الارادة
عين علمه وتعلق علمه بكل شيء ان يتعلق ارادته تعالى بكل شيء فان الارادة ليست هو العلم مطلقا بل العلم بما فيه مصلحة وخير
وهذا كما ان سمعه وبصره راجعان عند المحققين الى العلم ولا يلزم منه تعلق السمع بما سوى المسموع ولا تعلق البصر بما
سوى المبصر فليتفطن فان قلت فما تقول فيما رواه ثقة الاسلام رئيس المحدثين ابو جعفر محمد بن يعقوب الكليني في كتاب الكافي
والشيخ الصدوق ابو جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي في كتابي التوحيد والعيون عن الائمة الطاهرين وسادتنا
المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين في حدوث الارادة والمشية وانهما صفتا الفعل وصفات الذات والحاصل ان
كل شيئين وصفت الله تعالى بهما او كانا جميعا في الوجود كما ان في الوجود ما يريد وما لا يريد وما يرضاه وما يسخطه وما
يبغضه وما يحبه فهما من صفات الفعل فانهما لو كانا من صفات الذات لكانت الصفات التي هي عين الذات ناقضة بعضها البعض
فيكون ما لا يريد ناقضا لما يريد وما يسخط ناقضا لما يرضاه وما يبغضه ناقضا لما يحبه وهذا محال وكل شيئين وصف
الله تعالى باحدهما وكان في الوجود ولم يكن الاخر في الوجود مثل العلم والقدرة فان في الوجود ما يعلم ويقدر عليه وليس في الوجود
ما لا يعلم ولا يقدر عليه فهو من صفات الذات هذا فاذا كانت الارادة محدثة ومن صفات الفعل فكيف يجوز ان يكون عين
العلم القديم الذي هو عين ذاته تعالى قلت لعل المراد من الارادة في تلك الروايات انما هو القصد الى الفعل على ما يفهمه الجمهور
من لفظ الارادة والخطاب انما هو معهم وعلى هذا فخلاف المراد من الارادة بمعنى القصد نقص وعجز لا يليق بجنابه تعالى والمراد
حادث فيجب كون الارادة ايضا حادثة لكن نسبة القصد اليه تعالى ليس على الحقيقة لامتناعه عليه تعالى بل بمعنى ترتب الغاية
والاثر بمعنى ان كل ما يمكن ان يترتب على القصد في غيره تعالى فهو يترتب على ذاته تعالى من غير توسط القصد على ما قالوا في صفة
الرحمة وغيرها فاطلاق لفظ الارادة والقصد في حقه انما هو على سبيل التمثيل وعلى هذا يكون المراد من حدوث ارادته
هو حدوث مراده تعالى حسب اقتضاء علمه بالمصلحة فيه ومما يدل صريحا على ما ذكرناه ما رواه في الكافي عن هشام بن الحكم عن
ابي عبد الله ع في حديث الزنديق الذي سأل ابا عبد الله ع فكان من سؤاله ان قال له فله رضا وسخط فقال ابو عبد الله ع
نعم ولكن ليس ذلك على ما يوجد من المخلوقين وذلك ان الرضا حال يدخل عليه فينقله من حال الى حال لان المخلوق اجوف
معتمل مركب للاشياء فيه مدخل وخالقنا لا مدخل للاشياء فيه لانه واحد واحدي الذات واحدي المعنى فرضاه ثوابه
وسخطه عقابه من غير شيء يتداخله فيهيجه وينقله من حال الى حال لان ذلك من صفة المخلوقين العاجزين المحتاجين هذا

كلامه ونعم ما قال بعض افاضل اخواننا الالهيين كثّر الله امثاله في العالمين في هذا المقام ما محصله ان التحقيق ان للارادة والمشيئة
جهة ثبات وهي ازلية وعين ذاته تعالى وجهة تجدد وهي اضافة حادثة مع حدوث الشيء والمراد كما ان العلم والقدرة كذلك الا
ان جهة الثبات في العلم والقدرة ادل على الكمال والبهاء حيث يوجب تخلف متعلقيهما عنهما تحقق العلم والقدرة وان لم يكن
المعلوم المقدور وذلك مما يعد غاية في كمال العلم والقدرة جدا فلذلك عدّتا من صفات الذات وجهة التجدد في المشيئة
والارادة ادل على العز والجلال حيث يوجب تخلف الشيء والمراد عنهما وذلك مما يعد غاية العز والجلال ولذلك عدتا من صفات
الفعل وخطاب الشرع انما هو مع الجماهير فينبغي ان يذكر في نعته تعالى معهم ما يكون ادل عندهم على الكمال واظهر في العز والجلال
ولنا في هذا المقام تحقيق لو ذكرناه في كتابنا المسمى بگوهر مراد فليرجع اليه من اراد **المسألة الخامسة** في سمعه وبصره
قد علم بالضرورة من الدين وثبت في الكتاب والسنة وانعقد عليه اجماع اهل الاديان على انه تعالى سميع بصير والى الارشاد
بقوله والسمع دل على اتصافه بالادراك اي السمع والبصر دون الذوق والشم واللمس لعدم ورود السمع بها وان كان الادراك
يشملها جميعا قال المص في شرح رسالة العلم الادراك كالجنس للادراك الحسي والادراك العقلي والادراك الحسي انما يحصل بالالات
الجسمانية التي هي حواس والادراك العقلي انما يحصل للذات العاقلة من غير آلة ولذلك لا يدرك الحس نفسه ولا آلته فانه لا آلة
بينه وبينها ويدرك الذات العاقلة نفسها والاتها وتعقلاتها اما الباري تعالى فكل من يعتقد انه جسم او مباشر للاجسام
فقد يمكن ان يصفه بالادراك الحسي وكل من ينزهه عن ذلك اجله عن هذا الوصف لما كان السمع والبصر الطف الحواس و
اشدها مناسبة للعقل عبر بهما عن العلم في كثير من المواضع كما في قوله تعالى وقالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير
وفي قوله تعالى وتريهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون وفي غير ذلك من المواضع التي لا يمكن ان تعد ولذلك وصفوا الباري تعالى
بالسمع والبصر دون الشم والذوق واللامس وعنوا بهما العلم بالمبصرات والمسموعات وانهما في حقه بمعنى السامع والسميع
والمبصر والبصير جميع ذلك من المباحث اللفظية واكثر المتكلمين يخصصون الادراك بالحسي ويتنازعون في جواز وصف الباري
تعالى به ثم في المراد منه اذا وصفوه فيذهب بعضهم الى الاحساس وبعضهم الى العلم بالمحسوسات انتهى فقوله والعقل على استحالة
الالات اشارة الى تنزيهه تعالى عن الجسمية ومباشرة الاجسام فوجب من مجموع الدلالتين القول بكونه تعالى سميعا بصيرا من غير
آلة وجارحة وفي قوله والسمع دل الخ اشارة الى ضعف ما استدل به بعضهم على كونه تعالى سميعا وبصيرا وهو انه تعالى حي وكل
حي يصح اتصافه بالسمع والبصر وكل ما يصح في حقه سبحانه يجب ان يكون ثابتا له بالفعل لبراءته عن القوة والامكان وذلك
لتوقفه على ان الحيوة في الغائب يقتضي صحة السمع والبصر غاية ما ثبت في ذلك انما طريق السبر والتقسيم على ما ذكره امام
الحرمين فان الجماد لا يتصف بقبول السمع والبصر واذا صار حيا اتصف بهما ان لم يقم به آفة ثم اذا سبرنا صفات الحي لم نجد ما
يصح قبوله لهما سوى كونه حيا ولزوم القضاء بمثل ذلك في حقه تعالى واما انه لا اختلاف في ان المتصف بهما اكمل ممن لا يتصف بهما فلو لم يتصف
الباري تعالى بهما لزم كون الانسان بل سائر الحيوانات اكمل منه تعالى وهو باطل قطعا على ما ذكره الغزالي ويرد على الاول انه توقف
على كونه حيا بحيوة مثل حياتنا المصححة للسمع والبصر وهو م وعلى الثاني ان كون المتصف بهما اكمل ممن لا يتصف بهما مسلم
في الشاهد واما في الغائب فهو ممنوع ولو سلم فانه تعالى وجوب كونه تعالى منزها عن النقايص ثابت عندهم بالاجماع والظواهر
الدالة على ثبوت السمع والبصر اقوى من ظواهر الدالة على حجية الاجماع لكثرة المنوع والاعتراضات عليها فالاولى التمسك
في اثبات السمع والبصر بالظواهر القطعية اشد قصدا قال شارح المواقف في المحصل ان المسلمين اتفقوا على انه تعالى سميع بصير
لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبي وابو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى شانه بالمبصرات والمسموعات
وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم وقال ان ما ذكره الفلاسفة الاسلام فانه وصفه تعالى

بالسمع

لكانت هذه الصورة من جملة تلك الموجودات فيكون نظامها الاعن علم او عن علم آخر ويتسلسل بل هذه الصورة هي عين ذاته تع

من وجه وغيرها انه تع من وجه على ما ذكره في التكميل العرشي او عين ذاته تع حقيقة وغيرها انه تع اعتبارا على ما مر في التنبيه فهو كما هو

ومما يدل على ان علمه تع لا يتفاوت قبل وجود الاشيا وبعدها وانه على حال واحد ازلا وابدا ولا يتغير بتغير المعلوم قبلا وبعدا

فلو كان علمه بحضور الاشيا انفسها عنده بوجوداتها العينية لكان علمه تع بها عند وجوداتها اشد انكشافا مما كانت

قبلها على ما اعترف به وادعوا الضرورة فيه بينهما والعلم بها قبل الايجاد اجمالي محض على زعم من ذهب منهم اليه ما رواه

في الكافي عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال سمعته يقول كان الله ولا شيء غيره ولم يزل عالما بما يكون فعلمه به قبل كونه

كعلمه به بعد كونه وعن ايوب بن نوح انه كتب الى ابي الحسن ع يسئله عن الله عز وجل انه كان يعلم الاشيا قبل ان خلق الاشيا وكونها

او لم يعلم ذلك حتى خلقها واراد خلقها وتكوينها فعلم ما خلق عند ما خلق وما كون عند ما كون فوقع بخطه عليه السلام

لم يزل الله عالما بالاشيا قبل ان يخلق الاشيا كعلمه بالاشيا بعد ما خلق الاشيا الى غير ذلك مما روى عن اصحاب العصمة

والطهارة من ذرية خير اهل الرسالة والسفارة هذا آخر ما اردنا ايراده في شرح هذا المقام وتحقيق ذلك المرام

والله تع ولي الفضل والانعام واما قوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين فهو جواب عن اشكال على كونه تع

عالما بالامور المتجددة قبل وقوعها تقريره انها ممكنة لا يجب حدوثها ويلزم على تقدير تعلق علمه تع بها ان يكون واجبة

هام

لئلا يلزم الامكان ان لا توجد فينقلب علمه تع جهلا او وقوعها وتقرير الجواب انها ممكنة لذواتها وواجبة لتعلق علمه تع فيكون

اجتماعهما باعتبارين وهو جواب نقل فيلزم وجوب صدور افعال العباد منه تع وهو ينافي كونها اختيارية لهم كان

الجواب ما مر في مسئلة العلم من الاعراض وسيأتي في الجبر من ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون موجبا له ولا يلزم من وجوب الامور المتجددة

لئلا ينقلب علمه تع جهلا ان يكون وجوبها من العلم لجواز ان يكون ذلك لاسباب اخر كارادة العبد في افعاله على ما هو

الحق كما سيأتي في تدبير المسئلة الثالثة في انه تع حي قد علم بالضرورة من الدين وثبت بالكتاب والسنة وانعقد اجماع اهل

الاديان بل جميع العقلاء على ان الباري تع حي ولبس المراد من الحيوة ما هو من الكيفيات النفسانية وهي صفة تقتضي الحس والحركة

مشروطة باعتدال المزاج على ما مر في مباحث الاعراض بل هو صفة تصحح الاتصاف بالعلم والقدرة والاتصاف بالعلم والقدرة

[illegible]

يدل بالضرورة على صحة الاتصاف بهما وهذا معنى قوله والكلام في كون حيوته تع صفة زائدة على ذاته تع او عين ذاته كالكلام

في سائر صفاته الثبوتية فعند الصفاتية صفة زائدة على ذاته وعند غيرهم عين ذاته ومرجعها الى السلب اي عدم استحالة كونه تع عالما قادرا

وهو عين م

كونه تع قادرا عالما على ما قال الشيخ في الهيات الشفا اذا قال له حي لم يعن الا هذا الوجود العقلي ماخوذا مع الاضافة

اي م

الى الكل المعقول ايضا بالقصد الثاني والحي هو الدراك انتهى انفعالا وقوله هذا الوجود العقلي مناداة المعقولية وقوله

مع الاضافة الى الكل اي الاضافة الاولية هي مبدئية للكل وقال المص في شرح رسالة العلم المسئلة الخامسة عشر ان

كونه تع حيا بل يرجع الى كونه عالما او هو وصف زائد على ذلك المستند في اثبات الحيوة هو الذي ذكرناه وهو ان العقلاء

قصدوا وصفه تع بالطرف الاشرف من طرفي النقيض ولا وصفوه تع بالعلم والقدرة ووجدوا كل ما لا حيوة له ممتنع

الاتصاف بهما وصفوه بالحيوة لا سيما وهو اشرف من الموت الذي هو ضدها عندهم ونعم ما قال عالم من اهل بيت النبوة

هل سمي عالما وقادرا الا انه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين وكل ما ميزتموه في ادق معانيه فهو مخلوق

مصنوع مثلكم مردود اليكم والباري تع واهب الحيوة ومقدر الموت ولعل النمل الصغار يتوهم ان الله تعالى زبانيين كما لها

فانها يتصورون عدمها نقصانا لمن لا يكونان له هكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تع به فيما احسبه والى الله المفزع انتهى

المسئلة الرابعة في ارادته تع والدليل على ثبوت الارادة له تع بعد ما اتفق جمهور ارباب العقول واهل الملل

[illegible]

على اطلاق القول بانه تعالى مريد وشايع مع ذلك في كلام الله تعالى وكلام الانبياء هو كونه تعالى قادرا فان القادر لا يصح ان يصدر
عنه من حيث هو قادر احد الطرفين بخصوصه لاستواء نسبة القدرة الى الطرفين بل لا بد من ان يتخصص ويترجح احد الطرفين
ليصح صدوره عنه ويكون ذلك لا محالة صفة شانها ذلك لامتناع التخصيص من غير مخصص واستحالة احتياج الواجب تعالى في فاعليته
الى امر منفصل ولا يمكن ان يكون المخصص هو مطلق العلم لكونه كالقدرة في تساوي النسبة الى الطرفين والى هذا اشار المصنف
بقوله وتخصيص بعض الممكنات دون بعض بالايجاد في وقت دون وقت يدل على ارادته ثم الفرق بين الارادة والاختيار
هو ان الاختيار ايثار لاحد الطرفين وميل اليه والارادة هي القصد الى تحصيل ما يؤثره ويميل اليه فكان المختار ينظر الى
الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يميل اليه هذا في الشاهد واما في الباري تعالى فينبغي ان يكون كلاهما
واحدا واما المشيئة ففي شرح الكواكب المقاصد انه لا فرق بينها وبين الارادة الا عند الكرامية حيث جعلوا المشيئة صفة واحدة
ازلية تتناول ما شاء الله بها من حيث تحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المرادات ثم اختلفوا في ارادته تعالى فعند
الاشاعرة وجمهور معتزلة البصرة صفة قديمة زائدة على الذات قائمة بها كساير الصفات الحقيقية عندهم وعند الجبائية
صفة زائدة قائمة لا بمحل وعند الكرامية صفة حادثة قائمة بالذات وعند ضرار نفس الذات وعند النجار صفة سلبية هي
كون الفاعل ليس بمكره ولا ساه وعند الفلاسفة العلم بالنظام الاكمل وعند الكعبي ارادته لفعله تعالى العلم به ولفعل غيره الامر به
وعند المحققين من المعتزلة كابي الحسين وجماعة من روساء المعتزلة كالنظام والجاحظ والعلاف والبلخي والخوارزمي العلم بما
في الفعل من المصلحة ويسميه ابو الحسين بالداعي واختاره المصنف فقال وليست زائدة على الداعي والا لزم التسلسل او تعدد القدماء
يعني لو كانت الارادة زائدة على الداعي الذي هو عين الذات لكانت اما حادثة في الذات على ما زعم الكرامية او لا في محل
على ما زعم الجبائية وعلى التقديرين يلزم التسلسل لان حدوث الارادة يستلزم ثبوت ارادة اخرى مخصصة للاولى
ويعود الكلام فيها واما قديمة قائمة بها كما هو على ما زعم الاشاعرة فيلزم تعدد القدماء واعلم ان ارادته تعالى عند جمهور المتكلمين
عبارة عن القصد الى حصول الفعل كما في الشاهد وعند الفلاسفة يمتنع القصد على الواجب تعالى لان الفاعل بالقصد يكون
فعله لغرض وكل قاصد للغرض مستكمل به سواء كان الغرض عائدا اليه او الى غيره لان ايصال النفع الى الغير اذا كان عن قصد
شوقي يكون استكمالا قال الشيخ في الاشارات الجود افادة ما ينبغي لا لعوض مستكمل به سواء كان العوض عائدا اليه او الى غيره
فلعل من يهب السكين لمن لا ينبغي ليس بجواد ولعل من يهب ليستعيض معامل وليس بجواد وليس العوض كله عينا بل وغيره
حتى الثناء والمدح والتخلص عن المذمة والتوصل الى ان يكون على الاحسن او على ما ينبغي فمن جاد ليشرف او ليمدح او ليحسن
به ما يفعل فهو مستعيض غير جواد فالجواد الحق هو الذي تفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدي لشيء يعود اليه واعلم
ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخلص انتهى وقد قيل هذا انه لا يجوز ان يقصد احد شيئا
لمجرد انه خير في نفسه لا لانه خير له اذ لو كان ما هو خير في نفسه لو لم يكن اولى به لم يكن ارادته قصدا بل يكون الداعي الى فعله مجرد
العلم بخيريته لا امر آخر فيكون ارادته عقلية محضة نعم الباري تعالى يجب ان يبتهج بها ابتهاجا اجلى فيحب افعاله كما قال انه لان من احب
الاشياء احب آثاره فيلزمون ان لافعاله تعالى غرضا هو ذاته تعالى وهذا معنى قولهم انه تعالى هو الفاعل والغاية لكن هذا لا يستلزم
تعلق القصد بافعاله لان القصد انما يكون من يشوق الى ملائم او موافق لو لم يحصل لم يكن الفاعل على كماله فوق جميع الوجود ليس
فاعلا بالقصد عند الفلاسفة بل فاعل بالعناية فارادته تعالى عندهم عبارة عن عنايته اعني علمه بنظام الكل الذي هو سبب
لهذا النظام المشاهد على ما مر قال الشيخ في الهيات الشفا فذلك النظام لانه يعقله هو مستفيض كائن موجود وكل معقول
الكون وجهة الكون عن مبدئه عند مبدئه فهو غير مناف وهو تابع لخيرية ذات المبدأ وكمالها المعشوقين لذاتيهما

فذلك الكثير

فذلك الشيء مراد لكن ليس مراده الاول على نحو مرادنا حتى يكون له فيه غرض فكانك قد علمت استحالة هذا وستعلم
بل هو لذاته مريد هذا النحو من الارادة العقلية ثم قال فواجب الوجود ليست ارادته مغايرة الذات لعلمه ولا مغايرة المفهوم
لعلمه فقد بينا ان العلم الذي له هو بعينه الارادة التي له وهذه الارادة على الصورة التي حققناها التي لا يفعل لغرض في فيض
الوجود يكون غير نفس الفيض هو الجود فقد كنا حققنا الكلام في الجود ما اذا ذكرته علمت ان هذه الارادة نفسها يكون جودا
وقال في رسالة في اثبات المبدأ الاول فصل في بيان ارادته هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته وهي مقتضى ذاته
فهي غير منافية له ولانه يعشق ذاته فهذه الاشياء كلها مرادة لاجل ذاته فكونها مرادة له ليس لاجل غرض بل لاجل ذاته
لانها مقتضى ذاته فليس يريد هذه الموجودات لانها هي بل لاجل ذاته ولانها مقتضى ذاته مثلا لو كنت تعشق شيئا لكان
جميع ما يصدر عنه معشوقا لك لاجل ذلك الشيء ونحن انما نريد الشيء لاجل الشهوة او اللذة او غيرهما من الاشياء لا لاجل
ذات الشيء المراد ولو كانت الشهوة واللذة او غيرهما من الاشياء شاعرة بذاتها وكان مصدر الافعال عنها ذاتها لكانت
مريدة لتلك الاشياء لذاتها لانها صادرة عن ذاتها والارادة لا يكون الا للشاعر بذاته وكل ما يصدر عن فاعل فانه اما
ان يكون بالذات او بالعرض وما يكون بالذات فيكون اما طبيعيا واما اراديا وكل فعل يصدر عن علم فانه لا يكون بالطبع
ولا بالعرض فاذن يكون بالارادة وكل فعل يصدر عن فاعل والفاعل يعرف صدوره عنه ويعرف انه فاعله فان ذلك
الفعل صادر عن علمه وكل فعل صدر عن ارادة فاما ان يكون مبدأ تلك الارادة علما او ظنا او تخيلا مثال ما يصدر عن العلم
فعل المهندس والطبيب مثال ما يصدر عن الظن كما يتحرز عن خطر ومثال ما يصدر عن التخيل فاما ان يكون شيئا يشبه شيئا التحرز
غالبا او طلبا لشيء يشبه شيئا حسنا كالخلاص بمشابهة الامر العالي او الامر الحسن ولا يجوز ان يكون كذا فعل واجب الوجود
بحسب الظن او بحسب التخيل فان ذلك يكون لغرض ويكون معه انفعال فان الغرض يؤثر في ذي الغرض فاذن ينفعل عنه وواجب
الوجود بذاته واجب من جميع جهاته فان حدث فيه غرض من جهة انفعاله عن الغرض فلا يكون واجب الوجود بذاته فاذن
يجب ان يكون ارادته علمية ثم قال والاولى ان يفصل امر الارادة فنقول نحن اذا اردنا شيئا فانما نتصور ذلك الشيء تصورا
اما ظنيا واما تخيليا واما علميا ان ذلك الشيء المتصور موافق والموافق هو ان يكون حسنا او نافعا ثم يتبع هذا التصور
والاعتقاد شوق الى تحصيله فاذا قوي الشوق حركت القوة التي في العضلات الالية الى تحصيله ولهذا السبب يكون
افعالنا تابعة للغرض وقد بينا ان واجب الوجود تام بل فوق التمام فلا يصح ان يكون فعله لغرض فلا يصح ان يعلم ان شيئا
هو موافق له فيشتاقه ثم يحصله فاذن ارادته من جهة العلم ان يعلم ان ذلك الشيء كونه خير من لا كونه وان وجود ذلك
يجب ان يكون على الوجه الفلاني حتى يكون وجودا فاضلا فلا يحتاج بعد هذا العلم الى ارادة اخرى ليكون الشيء موجودا
بل نفس علمه بنظام الاشياء الممكنة على الترتيب الفاضل هو سبب موجب لوجود تلك الاشياء على النظام الموجود والترتيب
الفاضل فلوازم ذاته اعني المعلومات لما يعلمها ثم رضيها بل لما كان صدورها عن مقتضى ذاته كان نفس صدورها
عنه نفس رضاه بها فاذا لم يكن صدورها عنه منافيا للذات بل مناسبا لذات الفاعل وما كان غير مناف وكان مع
ذلك يعلم الفاعل انه فاعله فهو مراده لانه مناسب له فمعلول هذه المعلومات صدرت عن مقتضى ذات واجب الوجود بذاته
المعشوق له مع علمه بانه فاعلها وعلتها وكلما صدر عن شيء على هذه الصفة فهو غير مناف لذلك الفاعل وكل ما
يصدر عن فاعل وهو غير مناف له فهو مراده فاذن الاشياء كلها مرادة لواجب الوجود وهو المراد الخالي عن الغرض
الغرض في رضاه بصدور تلك الاشياء عنه انه مقتضى ذاته المعشوقة فيكون رضاه بتلك الاشياء لاجل ذاته فيكون الغاية
في فعله ذاته ومثال هذا اذا احب شيئا لاجل انسان كان المحبوب بالحقيقة هو ذلك الانسان فكذلك المعشوق

المطلق هو ذاته ومثال الارادة فينا انا نريد شيئا فنشتاقه لانا محتاجون اليه وواجب الوجود يريده على الوجه الذي
ذكرنا ولكنه لا يشتاق اليه لانه غني عنه فالغرض لا يكون الا مع الشوق فانه يطالب طلب هذا الشيء لانه مشتهاه وحيث لا يكون
الشوق لا يكون الغرض انتهى وهذا الذي نقلناه من هذه الرسالة ذكره بعينه في التعليقات وقال ايضا في التعليقات في العناية
هي ان يعقل الواجب الوجود بذاته ان الانسان كيف يجب ان يكون اعضاؤه والسماء كيف يجب ان يكون حركتها ليكونا فاضلين
ويكون نظام الخير فيهما موجودا من دون ان يتبع هذا العلم شوق او غرض اخر سوى علمه بما ذكرناه مع موافقته لذاته
معلومه
المعشوق ثم قال العرض وبالجملة النظر الى اسفل اعني لو خلق الخلق طالبا الغرض اعني ان يكون الغرض الخلق او الكمال الموجود
في الخلق اعني ما يتبع الخلق طلبا كما لم يكن لو لم يخلق وهذا لا يليق بما هو واجب الوجود من جميع جهاته فان قال قائل انا قد نفعل
افعالا لا لغرض ولا يكون لنا منه نفع كالاحسان الى انسان من دون ان يكون لنا منه فائدة فكذلك للاول يصح ان يكون واجب الوجود
يخلق الخلق لا لاجل الخلق لا لغرض اخر يتبع الخلق كالمحسن الى الانسان فالجواب ان مثل هذا الفعل لا يخلو عن غرض فانا نريد الخير
ليكون لنا اسم المحسن او ثواب او شيء هو اولى بان يكون لنا من ان لا يكون انتهى وقال في الرسالة ان الغرض اعني العناية هو كسبب
في ان يصير الفاعل فاعلا بعد ان لم يكن فلا يجوز ان يكون للواجب الوجود بذاته الذي هو تام امر يجعله على صفة لم يكن عليها فانه
يكون ناقصا من تلك الجهة وتلك الصفة اما ان يكون فضيلة او نقصانا وعلى جميع الاحوال لا يليق به لا النقصان ولا التكميل
ثم قال وقد عرفت ارادة واجب الوجود بذاته وانها بعينها علمه وهو بعينها عنايته وان هذه الارادة غير حادثة وبينا ان لنا
ليس ارادة على هذا الوجه انتهى اذا عرفت هذا فاعلم ان الاشبه ان مراد محققي المعتزلة من كون الارادة عين الداعي الذي هو
العلم بالاصلح انما هو الذي ذهب اليه الفلاسفة على ما ذكرنا فيكون الواجب تعالى عندهم ايضا فاعلا بالعناية وانهم يقولوا
به بحسب اللفظ والغرض تصحيح اطلاق الارادة عليه تعالى وبالجملة القصد امر معلوم الحقيقة التي هي بحسب اللغة والعرف يعني القصد التابع
للشوق فان ذلك ممتنع عليه تعالى وبالجملة القصد امر معلوم بالوجدان لا يمكن ان يكون عين العلم ولا عين الداعي فكل من قال
بكون الارادة عين العلم لا ينبغي ان يكون مراده بها هو القصد فيكون مراده انه تعالى فاعل بمجرد العلم المتعلق بالخيرية والمصلحة
في الفعل فيكون ارادته عقلية محضة وهذا هو مراد الفلاسفة من الفاعل بالعناية فهؤلاء القوم يوافقونهم في المعنى
الذي هو مرادهم من العناية وان لم يوافقوهم في اصطلاح الفاعل بالعناية بحسب اللفظ ثم ان من لم يقل بالعناية والعلم المتقدم
في الواجب تعالى من المنتسبين الى الفلسفة كصاحب الاشراق قال يكون تعالى فاعلا بالرضا وهو ما يكون فعله مقارنا من غير تقدم
للعلم على الفعل وانت خبير بان هذا لا يكون من الفاعل بالارادة والاختيار في شيء فان الفاعل المختار ما يكون فعله صادرا
العلم
عن علم سواء كان ذلك مسبوقا بالقصد كما في الفاعل بالقصد او لا كما في الفاعل بالعناية فان كليهما داخلان في الفاعل المختار
فاما الفاعل بالرضا فليس فعله عن علم اصلا وان كان مقارنا للعلم فلا يكون من الفاعل المختار بل هو من الفاعل بالايجاب
فان الموجب لا يكون فعله عن علم سواء كان مقارنا له كما في الفاعل بالرضا او لا كما في الفاعل بالطبع فعند من ينفي العلم
عن الواجب تعالى مطلقا كما نقلناه عن بعض الاوائل يكون تعالى فاعلا بالطبع وعند من يقول بالعلم الحضوري المقارن فقط
كصاحب الاشراق يكون فاعلا بالرضا وكلاهما داخلان في الفاعل الموجب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واعلم ان الامام
الرازي ايضا في المباحث المشرقية رجع الى مسلك المحققين في ارادته تعالى فقال واذا كانت ارادة الله تعالى دائمة الوجود لم يكن
تلك الارادة قصدا الى التكوين لان القصد الى الشيء يستحيل بقاؤه بعد حصول ذلك الشيء فثبت ان ارادة الله تعالى
ليست عبارة عن القصد الى التكوين بل معنى كونه مريدا انه تعالى يعقل ذاته ويعقل نظام الخير الموجود في الكل انه كيف
يكون وذلك يكون لا محالة كائنا مستفيضا وهو غير مناف لذات المبدأ الاول لعلم المبدأ بفيضانه عنه وانه غير

منافٍ لذاته

الكل لا على الوجه الجزئى فقيل لهم لا يمكن ان ينكر وجود الجزئيات على وجه الجزئية المتغيرة وكل موجود فهو فى سلسلة الحاجة
الى البارى تعالى الذى هو مبدء علته الاولى بغير وعندكم ان العلم التام بالعلة التامة يستلزم العلم التام بمعلولها وان علم
البارى تعالى مثل اتم العلوم فانتم بين ان تعترفوا بعلمه تعالى بالجزئيات على وجه الجزئية المتغيرة وبين ان تعترفوا بانثلام احدى المقدمات
المذكورة اذ من الممتنع ان تستثنى من الاحكام الكلية العقلية بعض جهاتها الداخلة فيها كما تستثنى فى الاحكام النقلية بعضها
بما يردها الادلة السمعية فهذه على المذهب المشهورة واما التحقيق فى هذا الموضع فيحتاج كما تقدم الى لطف قريحة ثم
قال بعد تمهيد مقدمة محصلها ان الكثرة العددية اما ان يكون لاحادها غير قارة او يكون قارة والاول لا يمكن ان يوجد
الا مع زمان او فى زمان لان العلة الاولى للتغير على هذا الوجه هى الوجود الغير القار لذاته الذى يتصرم ويتجدد
على الاتصال وهو الزمان والثانى لا يمكن ان يوجد الا فى مكان او مع مكان لان العلة الاولى للكثرة على هذا الوجه
انما هو الموجود الذى يقبل الوضع لذاته ويلزمه التجزى باجزاء مختلفة الاوضاع وكل موجود يكون شانه ذلك فهو مادى
فالطبايع اذا تحصلت فى اشخاص كثيرة يكون الاسباب الاولى لتعيين اشخاصها اما الزمان كما فى الحركات او المكان كما
فى الاجسام او كلاهما كما فى الاشخاص المتغيرة المتكثرة الواحد الواقعة تحت نوع وما لا يكون زمانيا ولا مكانيا فلا
يتعلق بهما ويتنفر العقل من اسناده اليهما كما اذا قيل الانسان من حيث طبيعته الانسانية متى يوجد او اين يوجد او
كون الخمسة نصف العشرة فى اى زمان يكون او فى اى بلد يكون بل اذا تعين شخص منها كهذا الانسان او هذه الخمسة
والعشرة فقد يتعلق بهما بسبب تشخصها بهذه العبارة فنعود الى المقصود ونقول اذا كان المدرك متعلقا بزمان
او مكان فانما يكون هذا الادراك منه بالة جسمانية لا غير كالحواس الظاهرة والباطنة او غيرها فانه يدرك
المتغيرات الحاضرة فى زمان غير ذلك الزمان ويحكم بوجودها ويفوته ما يكون وجوده فى زمان غير ذلك الزمان
ويحكم بعدمه بل يقول انه كان او سيكون وليس الان ويدرك المتكثرات التى يمكن له ان يشير اليها ويحكم عليها بانها
فى اى جهة منه وعلى اى مسافة منه ان بعدت عنه واما المدرك الذى لا يكون كذلك ويكون ادراكه تاما فانه يكون محيطا
بالكل عالما بان اى حادث يوجد فى اى زمان من الازمنة وكم يكون من المدة بينه وبين الحادث الذى يتقدمه او
يتاخر منه ولا يحكم بالعدم على شىء من ذلك بل بدل ما يحكم المدرك الاول بان الماضى ليس موجودا فى الحال يحكم
هو بان كل موجود فى زمان معين لا يكون موجودا فى غير ذلك الزمان من الازمنة التى يكون قبله او بعده ويكون
عالما بان كل شخص فى اى جزء يوجد من المكان واى نسبة يكون بينه وبين ما عداه مما يقع فى جميع جهاته وكم يكون الابعاد
بينهما جميعا على الوجه المطابق للوجود ولا يحكم على شىء بانه موجود الان او معدوم او موجود هناك او معدوم او حاضر
او غائب لانه ليس بزمانى ولا مكانى بل نسبته جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة وانما يختص بالان وبهذا المكان او
ذاك المكان او بالحضور والغيبة او بان هذا الجسم قدامى او خلفى او تحتى او فوقى من يقع وجوده فى زمان معين وعلمه تعالى
بجميع الموجودات اتم العلوم واكملها وهذا هو المعنى بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلى فالبارى شبه بطى السموات التى هى جامع
الامكنة والازمنة كلها كطى السجل للكتب فان القارى للسجل يتعلق نظره بحرف حرف على الولاء ويغيب عنه ما تقدم نظره اليه او
تاخر عنه اما الذى بيده السجل مطويا يكون نسبته الى جميع الحروف نسبة واحدة ولا يفوته شىء منها وظاهر ان هذا النوع
من الادراك لا يمكن الا لمن يكون غير زمانى وغير مكانى ويدرك لا بالة ولا بالات ولا بتوسط قوة ولا بصورة من الصور
ولا يمكن ان يكون شىء من الاشياء كليا او جزئيا على اى وجه كان الا وهو عالم به فلا يسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة
فى ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين الا وجميعها ثابت عنده فى الكتاب المبين الذى هو دفتر الوجود

من كل شيء مما مضى وحضر او يستقبل او يوصف بهذه الصفات على اي وجه كان اما العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي المذكور فهو
انما يصح لمن يدرك ادراكا حسيا بآلة جسمانية في زمان معين ومكان معين وكما نرى ان الباري تعالى يوصف بانه عالم بالمذوقات
والمشمومات والملموسات ولا يتوهم انه ذائق او شام او لامس لانه منزه عن ان يكون له حواس جسمانية ولا يشتمل ذلك على نقص فيه بل
يؤكده فكذا نفي العلم بالجزئيات المتشخصة على الوجه المدرك بالآلات الجسمانية عنه لا يشتمل في نقص فيه بل يؤكده ولا يوجب ذلك تغيرا
في ذاته الوحدانية ولا في صفاته الذاتية التي يدركها العقول انما يوجب التغير في معلوماته ومعلولاته وفي الاضافات التي
بينه وبينها فقط فهذا ما حضرني من التحقيق في هذا الموضع انتهى كلام المصنف في شرح الاشارات رسالة العلم واقول على القول
بالعلم الحضوري لا حاجة الى ذلك التطويل ولا الى الفرق بين من يتعلق بزمان ومكان ومن لم يتعلق بهما فان مناط الانكشاف
تحقق الاضافة الحضورية الاشراقية اي نسبة ما الاشراقي بين الاشياء فالاضافة الاشراقية للنفس الى المبصرات وبرى علمها
بالمبصرات والقوى بالاضافة التسلطية اليها مع تعلقها بالزمان والمكان وهذه الاضافة الحضورية متحققة على نحوها
بين الباري تعالى وبين جميع معلولاته في وقت تحققها ولا حاجة ايضا الى كون نسبته تعالى الى جميع الازمنة واحدة في ذلك مع
ان ذلك ليس من مذهبه والا فاي حاجة الى الفرق بين المعلومات الجزئية والكلية بكون علمه تعالى بالاولى بحضور ذواتها
العينية وبالثاني بحضور صورها في الاول على ما عرفت من مذهبه فلا حاجة ايضا الى نفي تعلق علمه بشيء مما مضى او يستقبل
في الحال لا فرق بينه وبين المدرك الاول في ذلك نعم امثال ذلك انما يلائم مذهب من زعم انه ليس بالنسبة اليه تعالى ماض
ولا حال ولا مستقبل بل نسبة جميع الازمنة اليه تعالى واحدة كنسبة جميع الامكنة وانه لا يتغير بالنسبة اليه تعالى شيء من الاشياء
بل التغير انما هو فيما بينها وبقياس بعضها الى بعض كما مر في المباحث السابقة وقد قلنا هناك ان هذا المذهب متوهم
من هذا الكلام من المصنف كيف ولو كان مراد المصنف ذلك لما صح منه ما ذكرناه ولما صح ان يحكم ان ذلك انما يوجب التغير في معلوماته
ومعلولاته والاضافات التي بينه وبينها فانه اذا لم يكن واقعا بالنسبة اليه تعالى لم يوجب تغير اضافته اليها ايضا وبالجملة هذا
الكلام من المصنف ليس على ما ينبغي بل هو مناسب لمذهب القائلين بالعلم الحصولي ومأخوذ من كلام الشيخ وغيره من الحكماء في بيان كيفية
علمه تعالى بالجزئيات وانه لا يدخل في علمه تعالى ماض ولا حال ولا مستقبل لان علمه تعالى ليس مستفادا من الاشياء ليمكن ان يدخل
فيه شيء من ذلك بحسب تعلق الاشياء بالازمنة الثلثة بل علمه تعالى بالاشياء انما هو من ذاته المنزهة عن الوقوع في شيء من الازمنة
وسابق بالذات على الاشياء فلا مجال لدخول شيء من الازمنة فيه الخ فظهر ما فيه من الضعف بما ذكرنا في هذا
المقام لمن تامل حق التامل ان الحق الحقيق بالتحقيق والقول الحري بالتصديق انما هو ان علمه تعالى بجميع الموجودات الكلية والجزئية
والحادثة والقديمة انما هو من ذاته تعالى وفي ذاته بحيث يطابق الوجود وينطبق عليه النظام الموجود وهذا العلم هو سبب
تحقق هذا النظام المعقول في الاشياء الموجودة من الازل الى الابد في الطول والعرض فلا يعزب عن هذا العلم مثقال ذرة
في السماء ولا في الارض سواء سمي هذا العلم حصوليا او اتحاديا اجماليا او تفصيليا بعد ما كان المراد من الحصول غير الحصول
من الاشياء في ذاته تعالى ومن الاتحاد غير الاتحاد المعروف بين الاثنين الظاهر الاستحالة ومن الاجمال غير الذي فهمه المتأخرون
بل ما ذكرناه في تفسير كلام الشيخ المنقول عن كتاب النفس ومن التفصيل غير التفصيل الذي يلزم منه الكثرة العارضة للموجود
على ما عرفته في كلام ابن رشد ولا يوجب تغير المعلوم التغير في هذا العلم لكون العلم بالمتغير غير مستفاد من الاشياء المتغيرة ليكون
من تغيرها تغيره كما في علمنا بالجزئيات المتغيرة من طريق الحواس ومن سبيل الاشارة الحسية على ما مر ولهذا ايضا لكون
هذا العلم غير مستفاد من الاشياء لا يصح كون هذا العلم حضوريا بالوجه الذي يكون حضور الامر المباين كافيا في العلم ولوجوب كون
هذا العلم سببا لنظام جميع الموجودات لا يجوز ان يكون بالصور القائمة بذواتها او بذات المعلول الاول لانه لو

لكانت

بالسمع والبصر مستفاد من النقل وانما لم يوصف بالشم والذوق واللمس لعدم ورود النقل واذا نظر في ذلك من حيث العقل
لم يوجد له وجه يعتمد سوى ما ذكره هؤلاء فان اثبات صفتين بهما يسمع المسموعات ويبصرها مما لا يمكن بالعقل والاولى
ان يكتفي لما ورد النقل بهما امنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالالتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما
انتهى ولعل المراد هذا هو معنى قوله والسمع دل على اتصافه تعالى بالادراك والعقل على استحالة الالات فقد برز
من هذا ما قال الشارح العلامة رحمه الله في شرح هذا الكلام اتفق المسلمون كافة على انه تعالى مدرك واختلفوا في معناه
فالذي ذهب اليه ابو الحسين ان معناه علمه بالمسموعات والمبصرات واثبت الاشعرية وجماعة من المعتزلة له صفة زائدة على العلم
والدليل على ثبوت كونه تعالى سميعا بصيرا السمع فان القرآن واجماع المسلمين دل على ذلك اذا عرفت هذا فنقول السمع والبصر
هٰهنا انما يكون بالالات جسمانية وكذا غيرهما من الادراكات وهذا الشرط ممتنع في حقه تعالى بالعقل فاما ان يرجع الى ما
ذهب اليه ابو الحسين واما الى صفة ثالثة غير مفتقرة الى الالات في حقه تعالى انتهى **المسئلة السادسة** في كلامه تعالى اعلم
ان لفظ الكلام حقيقة في هذا الملفوظ المسموع المركب من الاصوات والحروف وقد يطلق ويراد به التكلم اعني القدرة
على القاء الكلام بالمعنى الاول وهذا المعنى الثاني هو صفة المتكلم قائم به والكلام بالمعنى الاول هو ما به التكلم وليس صفة
للمتكلم ولا قائما به بل هو قائم بالهواء لكونه من جنس الاصوات كما عرفت في مباحث الاعراض وهذا اعني التكلم والقاء الكلام
يتوقف فينا على آلة وجارحة لا محالة وقد اخبر الانبياء بان الله تعالى متكلم وجاؤا بكلام اخبروا انه كلام الله تعالى وهو منقسم
الى اخبار وامر ونهي الى غير ذلك من اقسام الكلام وقد دل المعجزة على صدقهم وهو امر ممكن فانه وان كان متوقفا فينا
على الالة وممتنع صدوره عنا بدونها لكن لا يدل ذلك على كونه ممتنعا في حقه تعالى ايضا بدون الجارحة والالة لعموم
قدرته التامة وضعف قدرتنا الناقصة وكل ما اخبر الانبياء عن الله تعالى من الممكنات يجب تصديقهم فيه على ما اخبروا به
من غير تأويل وصرف عن ظاهره وهذا معنى قوله وعمومية قدرته تدل على ثبوت الكلام اي بعد ضم اخبار الانبياء ع كما عرفت
فالكلام الذي هو من صفته تعالى هو بمعنى التكلم فان المتكلم هو من قام به التكلم لا من قام به الكلام بهذا المعنى واطلقوا
القول بان القرآن قديم وان من قال بخلق القرآن وحدوثه مبتدع بل كافر ثم لما راوا ان الكلام بهذا المعنى الذي حقيقته
ليست الا الاصوات والحروف الحادثة لا يجوز ان يكون قائما بذاته تعالى اخترعوا امرا مجهولا سموه بالكلام النفسي وزعموا
انه هو مدلول الكلام اللفظي وارادوا به غير العلم بالمدلولات الالفاظ وغير ارادة الفاعل الكلام وغير القدرة على ذلك
وغير حديث النفس وقالوا انه امر واحد في نفسه ليس بخبر ولا امر ولا نهي الى غير ذلك ولا يدخل فيه ماض ولا حال ولا
استقبال له وقالوا ان الكلام حقيقة ليس الا ذلك واللفظ انما يسمى كلاما لدلالته على ذلك وعمدة ما تمسكوا به في ذلك امران
الاول هو ما عول عليه امامهم في المحصل هو قول الشاعر[2] مما في الفؤاد غير الامور المذكورة الذي سموه كلاما نفسيا
مع اني لا اظن ان عاقلا يجد في نفسه هذا الامر المحال ونعم ما قال المصنف في نقد المحصل فقد صارت مسئلة قدم الكلام
الى ان قام العلماء فيها وقعد وضرب الخلفاء الاكابر لاجلها بالسوط بل بالسيف مبنية على هذا البيت الذي قاله الاخطل
والاعجب تكفيرهم من يابى القول بهذا الامر المحال قال شارح المقاصد وعلى البحث والمناظرة في ثبوت الكلام النفسي
كونه هو القرآن ينبغي ان يحمل ما نقل من مناظرة ابي حنيفة وابي يوسف ستة اشهر ثم استقر رايهما على ان من قال بخلق القرآن
فهو كافر انتهى والثاني هو ما قالوا من ان المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل اخر للقطع بان موجد الحركة
في جسم اخر لا يسمى متحركا والجواب بما مر من ان المتكلم من قام به الكلام بمعنى التكلم اي القدرة على ايجاد الكلام بمعنى ما به التكلم
وهو ما يلقيه المتكلم الى غيره لاظهار ما في ضميره اعني الالفاظ الدالة على المعاني بحسب الوضع وليس المتكلم من قام به الكلام

ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل
اللسان على الفؤاد دليلا[2]
البيت منهم من ابن عرفوا ان مراد الشاعر

تم بمباشرة اقل الخليقة بل لا شيء
ابن مرحمت وغفران پناه آخوند
ملا محمد علي الخراساني شيخ عبد
الحسين